



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

**El concepto de *lo sagrado* y su relación con el término
andino *huaca***

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Julio Daniel GARCÍA SAUÑE

ASESOR

Silvestre Zenón DEPAZ TOLEDO

Lima, Perú

2016



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

García, J. (2016). *El concepto de lo sagrado y su relación con el término andino huaca*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

212



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE
SAN MARCOS
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



Escuela Profesional de Filosofía

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

142

En Lima, a los catorce días del mes de diciembre del año 2016, siendo las 09:00 horas, reunidos en el Salón de Grados de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, bajo la presidencia del **DR. MIGUEL POLO SANTILLÁN** y con la concurrencia de los miembros del jurado, **LIC. RUBÉN QUIROZ ÁVILA**, **LIC. CARLOS MORA ZAVALA** y **DR. ZENÓN DEPAZ TOLEDO**, asesor de la tesis, se inició la sesión de la sustentación de la tesis titulada **EL CONCEPTO DE LO SAGRADO Y SU RELACIÓN CON EL TÉRMINO ANDINO HUACA**, que el Bachiller **JULIO DANIEL GARCÍA SAUÑE**, ha presentado a consideración de la Escuela para obtener el Título Profesional de Licenciado en Filosofía. El presidente del jurado, invitó al graduando a la exposición de la tesis, concluida la cual, el graduando dio lectura a sus conclusiones y absolvió las preguntas que le formularon los miembros del jurado.

Terminada la sustentación, el Jurado procedió a deliberar y a la calificación, la cual resultó:

Sobresaliente (18)

A continuación el jurado dispuso que se extendiera la presente acta en cinco (5) copias como constancia de este acto de titulación. Hecho lo cual, se procedió a levantar la sesión siendo las 10:45... horas, firmando a continuación:

Dr. MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
Presidente

LIC. RUBÉN QUIROZ ÁVILA
Miembro

LIC. CARLOS MORA ZAVALA
Miembro

DR. ZENÓN DEPAZ TOLEDO
Asesor

*A mi abuela María Rosa Salcedo Chávez
wiñaypaqmi sonquypi kausanki*

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer de manera muy afectiva a mis padres, pues me brindaron las condiciones necesarias para realizar este trabajo y, de algún modo, espero poder devolverles todo el sacrificio que hicieron por mí mediante esta humilde obra: *ellos son y serán los pilares de mi vida*.

En segundo lugar, agradezco de manera especial al Colectivo de Estudios Andinos Amazónicos *Chaupi Atoq*, ya que todas las reuniones me han servido para enriquecerme de esta visión tan interesante y apasionante del mundo, donde los debates son muy fructíferos. Quiero agradecer a todos los miembros que estuvieron siempre dispuestos a colaborar con este proyecto: Javier, Roxana, Cristina, Omar, Nelson, Edmundo, Alberto, Maria Emilia.

También, quiero extender mis agradecimientos a mi asesor de tesis, el doctor Zenón Depaz, quien permitió sumergirme en el mundo andino, además gracias a sus disertaciones y conversaciones, inspiró esta investigación. Espero que el trabajo esté a la altura de sus expectativas. Asimismo, quiero agradecer al profesor Héctor Alva Heredia cuyas clases de quechua me permitieron sentir esta lengua tan viva y con tanto por decir, sobre todo a través de canciones, fiel a su estilo. Finalmente, quiero dar la gracias al Fondo de Promoción de Trabajo de Tesis de Pregrado del VRI-UNMSM que confió y financió esta investigación.

EL CONCEPTO DE *LO SAGRADO* Y SU RELACIÓN CON EL TÉRMINO *ANDINO HUACA*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
-------------------	---

Capítulo I: *Lo sagrado*

1.1. El fenómeno religioso.....	11
1.1.1. La religión.....	11
1.1.2. Fenomenología de la religión.....	13
1.1.3. Fenomenología de la religión y las ciencias de la religión.....	17
1.2. Nociones filosóficas del concepto de <i>lo sagrado</i>	19
1.2.1. Rudolf Otto: <i>lo numinoso</i>	19
1.2.2. Mircea Eliade: <i>lo sagrado</i> versus <i>lo profano</i>	23
1.2.3. Julien Ries: <i>lo sagrado</i> desde la semántica histórica.....	28
1.3. <i>Lo sagrado</i> desde la fenomenología de la Religión.....	37
1.3.1. Expresiones “objetivas” y “subjctivas” de <i>lo sagrado</i>	41
1.3.2. Expresiones “objetivas”.....	41
1.3.3. Expresiones “subjctivas”.....	44
1.3.3.1. Símbolo.....	47
1.3.3.2. Mito.....	49
1.3.3.3. Rito.....	55

Capítulo II: *Lo sagrado* en la cultura andina

2.1. La cosmovisión andina.....	61
2.2. El concepto de <i>huaca</i> en los diccionarios del siglo XV - XVI y en los actuales.....	76
2.3. El concepto de <i>huaca</i> desde la crónica.....	80
2.3.1. Felipe Guamán Poma de Ayala.....	81
2.3.2. Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.....	86
2.3.3. Inca Garcilaso de la Vega.....	88
2.3.4. Joseph de Acosta.....	93
2.3.5. Bernabé de Cobo.....	97

Capítulo III: *Huaca* y sacralidad

3.1. Crítica a las interpretaciones filosóficas de <i>lo sagrado</i>	102
3.2. La noción de <i>Huaca</i> en el Manuscrito de Huarochirí.....	118
3.3. La noción de <i>Huaca</i> en las oraciones de Cristóbal de Molina.....	143
Conclusiones.....	159
Bibliografía.....	167

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la filosofía peruana, siempre ha estado en debate la existencia de la filosofía en la época prehispánica. Las respuestas han sido negativas y positivas; sin embargo, si el debate continúa en torno a esta cuestión, la respuesta indudablemente estará direccionada a ese objetivo: mostrar si hubo o no filosofía. Por eso, se debe de reorientar la pregunta y enfatizar tres cuestiones: primero, conocer qué tipo de pensamiento surgía en esa época; segundo, tratar de conocer las lenguas en las que se expresaba dicho pensamiento y tercero, cuestionar si las categorías occidentales nos permiten una comprensión, no correcta, pero al menos que logre respetar las particularidades que existen entre estas tradiciones culturales divergentes. A partir de ahí, se responde, no solo la pregunta de la existencia de la filosofía — al parecer no es la más crucial— sino se tendrá un panorama completo y global del tema en cuestión.

El presente trabajo de investigación se ha formado a partir de estos tres puntos relacionados con la tradición andina, pero enfocado al aspecto religioso. Con respecto a la primera cuestión, se evidencia que el pensamiento andino no se estructura como el occidental, existen diferencias marcadas, las cuales se han mantenido presentes desde la época precolombina hasta la actualidad. En segundo lugar, las culturas prehispánicas utilizaron diversas lenguas, pero solo algunas sobrevivieron a la invasión del español; entre ellas se encuentra el quechua (sin dejar de lado a las lenguas amazónicas); por ello la importancia de conocer, estudiar y revitalizar esta lengua en todos los campos de estudio.

Finalmente, todo esto conduce a cuestionar las categorías de tradición occidental que se han utilizado y se utilizan aún para la comprensión de la cultura andina.

Por lo tanto, esta tesis está enfocada en replantear si resulta pertinente el uso de una categoría occidental (lo sagrado) para entender la concepción religiosa y andina, expresada en el vocablo huaca. De esta manera, se ha dividido la tesis en tres capítulos.

En el primer capítulo, se desarrolla todo lo referente al concepto de lo sagrado estudiado principalmente por la fenomenología de la religión. Se presenta de manera general los presupuestos del método de la fenomenología de la religión; luego, se exponen las reflexiones de los autores más relevantes en torno a dicho concepto (Rudolf Otto, Eliade Mircea y Juan Ries). El objetivo es mostrar que existe una línea de continuidad en el tratado del término en cuestión.

En el segundo capítulo, está dedicado a presentar las principales características de la cosmovisión andina; es decir, conocer los elementos que configuran su concepción del mundo, con la finalidad de comprender el contexto cultural de su religión. A continuación, haremos un recorrido general de las definiciones del término huaca en los diccionarios del siglo XVI-XVII y otros más contemporáneos; luego, expondremos de qué manera asumían el término huaca los cronistas del siglo XVI, entre ellos resaltan Guamán Poma de Ayala, Juan de Santa Cruz Pachacuti, el Inca Garcilaso de la Vega, y los jesuitas Joseph de Acosta y Bernabé de Cobo. En el primer caso es para mostrar una línea de continuidad en el uso implícito de categorías occidentales

para comprender el término huaca, y en el segundo caso es para evidenciar la relevancia que tenían las huacas en la religiosidad andina y a la vez mostrar los presupuestos con los que entendían dicho vocablo.

Por último, en el tercer capítulo se propone una crítica del concepto de lo sagrado, entendido desde los parámetros de la fenomenología de la religión, para calificar al término andino huaca. Pues, se postula que este concepto se ajusta a los lineamientos de las religiones de tradición occidental, de manera especial a las religiones monoteístas. De ahí que, en vez de aclarar, empaña u opaca las particularidades que tenía el término huaca para los antiguos hombres andinos, lo cual está cimentado desde su cosmovisión. Y para reforzar esta afirmación se ha realizado una comprensión hermenéutica con apoyo de la lengua quechua en los Manuscritos de Huarochirí y en las oraciones de Cristóbal de Molina. Finalmente, se presentan las conclusiones generales a las que se ha llegado con esta investigación.

CAPÍTULO PRIMERO

LO SAGRADO

1.1. El fenómeno religioso

1.1.1. La religión

Antes de elucidar en qué consiste el fenómeno religioso, es primordial, al menos, tratar de explicar qué se entiende por *religión*. Empezamos por lo más general y, a la vez, más vaga información: su sentido etimológico. El vocablo *religión* es una palabra de origen latina que deriva del latín *religio* que significa *conciencia escrupulosa* o *escrúpulo religioso*, pero también, entre sus otros significados, figura como *culpa religiosa*, *veneración*, *culto*, *superstición*, etc. (Diccionario Vox Latín, 2011, p. 428), palabras que encierran significados muy amplios.

No obstante, nos vuelve a interpelar la pregunta inicial: ¿qué se entiende por *religión*? Pues bien, esta discusión también fue pensada por los filósofos latinos, veamos a qué conclusiones llegaron. Empecemos por Cicerón; para quien el término latino *religio* deriva del verbo *relegere*, que significa *releer*; es decir, para Cicerón, la religión es aquella que sirve para *releer* todo lo que tiene que ver con el culto de los dioses, y esta *relectura* es reflexiva y atenta con el fin de elegirlo con cuidado y así llegar a una mejor comprensión (Grondin, 2010, p.94). El segundo latino es Lactancio, para él dicho término deriva del verbo *religare* que quiere decir *religar*; de ahí, según Lactancio, la religión o *religio* implicaba un vínculo o una ligación del hombre con Dios a través de la piedad (p. 98). Luego, para Agustín, el término *religio* deriva del verbo *relegir* que significa *reelegir*, es decir, para el filósofo platónico la religión es un modo de *reelegir* nuevamente a Dios, ya que el hombre había perdido su vínculo con Dios a consecuencia de su desobediencia (p. 119). Y, finalmente, Tomás de Aquino conjuga las tres definiciones de sus predecesores y la define de esta

manera: como aquella que nos permite *releer* lo relacionado con lo divino para volver a *reelegir* y *religar* otra vez con lo divino (p. 119). En consecuencia, podemos afirmar que para dichos pensadores la religión designa principalmente recuperar el vínculo con lo divino, al elegirlo otra vez, pero no solo mediante prácticas o acciones, sino de modo especial reflexivamente.

Tomando en cuenta las definiciones anteriores, podemos definir a la religión como un pensamiento estructurado que trata de explicar lo divino y el cosmos, lo cual, a su vez, supone un modo de ver o interpretar el mundo, esto es lo que se denomina como un *Wéltanschauung*. Este pensamiento se va a manifestar a través de acciones específicas, reforzando así su vínculo con lo divino y con la sociedad. Por ello, en ese sentido, sería más preciso hablar de *religiones*, las cuales van estar situadas en un contexto histórico, social e individual determinado (Ries, 2008, p.17). Y esta diversidad se ve muy bien reflejada en el mundo contemporáneo, ya sea desde las más prístinas religiones (Hinduismo, Budismo, Judaísmo, etc.) hasta las más recientes (Testigos de Jehová, Movimiento de los Santos de los Últimos días, Los israelitas del Nuevo Pacto Universal). En efecto, lo que podemos observar son hechos religiosos, experiencias religiosas o fenómenos religiosos lo que hace necesario que su comprensión e interpretación así como su descripción, comparación y análisis para lo cual la fenomenología y la hermenéutica se presentan como los métodos más adecuados para dicha investigación. Veamos en qué consiste la fenomenología de la religión, pues es la disciplina que se encarga del estudio de los fenómenos religiosos.

1.1.2. Fenomenología de la Religión

El término *fenomenología* apareció en los escritos de Hegel y posteriormente en los de Husserl, aunque con sentidos totalmente distintos y con propósitos muy amplios, que por ahora circunscribiremos a nuestro tema sobre la religión.

Hablar de fenomenología de la religión implica hablar del método que emplea. Martín Velasco en su libro *Introducción a la fenomenología de la religión* (1978) en la parte introductoria nos presenta esta primera definición: «la fenomenología de la religión puede ser definida en una primera aproximación a su contenido como la comprensión del fenómeno religioso en su totalidad a partir de sus múltiples manifestaciones históricas» (p. 17). Y, más adelante, nos da una definición más completa:

Resumiendo los distintos momentos del método fenomenológico podríamos describir a la fenomenología de la religión como la interpretación descriptiva y no normativa del hecho religioso a partir de sus innumerables manifestaciones, descripción que trata de comprender su estructura significativa y la ley que rige su desarrollo (p. 65)

Desarrollemos los presupuestos que están implícitos en estas dos definiciones. El primer presupuesto que encierra el método fenomenológico es que «el hecho religioso no sólo es un hecho humano, sino que es un hecho de alguna manera específico, diferente en principio de otros hechos humanos y, en principio, irreducible a ellos» (Velasco, 1978, p. 57). Es decir, evita de realizar cualquier tipo de interpretación de corte reduccionista que se quiera hacer del hecho religioso. Durante la modernidad, las investigaciones sobre la religión aumentaron, ora por el “descubrimiento” de nuevas manifestaciones religiosas

en otras culturas, ora porque la religión cristiana había perdido su poder político y social. Dichos estudios se hicieron bajo paradigmas reduccionistas, bajo el influjo del modelo cientificista-evolucionista¹.

En ese sentido, al fenomenólogo, por un lado, no le compete asumir ningún criterio de valor sobre cualquier religión, sólo se debe limitar al *cómo* y no al *debe ser* de los hechos religiosos; por ello, entre sus funciones no está el de afirmar cuál religión es la verdadera o cuál de ellas es la superior. Velasco afirma que la fenomenología de la religión no es una disciplina normativa, a diferencia de la Filosofía y Teología de la religión. Tampoco le está permitido sin más aceptar cualquier principio *a priori* que ponga en tela de juicio la existencia de tales hechos. Antes de emitir un juicio afirmativo o negativo, es pertinente que el investigador pase por un proceso de *depuración mental* o, siguiendo la jerga husserliana, de la *epoché*; el cual, según Velasco (1987), nos permite cumplir dos funciones:

En primer lugar, permite al fenomenólogo atenerse a la existencia del hecho, poniendo entre paréntesis todo juicio sobre la verdad y su valor (...). En segundo lugar, al liberar de esa forma al fenomenólogo de cualquier tipo de prejuicio relativo al valor del hecho, le permite una proximidad y una inmediatez en su consideración del hecho religioso que en las consideraciones de otro tipo obstaculizan las preocupaciones y los prejuicios valorativos (p. 58).

El segundo presupuesto de este método es la intuición eidética, cuya función es la de delimitar qué fenómenos estarán circunscritos en su “objeto” de estudio de la fenomenología de la religión y diferenciarlos de aquellos que

¹ Entre algunos autores que estuvieron influenciados por los esquemas evolucionistas, podemos mencionar a Max Müller en su libro *Mitología comparada* (1856), a Tylor en su libro *Cultura primitiva* (1871), Frazer, *La rama dorada* (1890), entre otros.

no guarden ninguna relación o estén fuera del campo de investigación (Sánchez, 2003, p. 326). En palabras de Sánchez (2003):

Puesto un biólogo ante tres objetos, una piedra de sílex, una zanahoria y una ardilla, lo primero que debe realizares una delimitación deíctica de su campo de estudio de los seres vivos, realizará un primer discernimiento de aquellos que lo son respecto de los que no. De este modo, una primera intuición dejará fuera del interés científico del biólogo la piedra sílex, centrándose su atención sobre las otras dos realidades, la zanahoria y la ardilla, que cumple la condición de estar circunscritos en el ámbito de lo que se acepta por la ciencia como “seres vivos” (p. 326).

Ahora mostraremos los distintos momentos del método fenomenológico. Para ello tomaremos en cuenta el libro de José Sánchez Nogales titulado *Filosofía y fenomenología de la religión*. El español, en relación a lo que de modo menos sistemático señaló Martín Velasco, describe cuatro momentos importantes: el primero es la *comparación*, que se da una vez que hayamos identificado los hechos religiosos con sus respectivas manifestaciones; sin embargo, este primer momento, a su vez, supone tres condiciones: a) no se trata de comparar fenómenos religiosos que no guarden ninguna relación entre ellos, pues así la investigación no llegaría a ningún puerto; al contrario, se debe seguir un criterio de analogía; b) la comparación será más fructífera mientras más manifestaciones religiosas se logren comparar, la cuales no se limitan a un tiempo o espacio específico y c) no descuidar, en el proceso de comparación, el contexto cultural a los que pertenecen los fenómenos religioso, es decir, respetar el mundo cultural a cual se encuentra situado cada uno de estos hechos (Sánchez, 2003, p. 328).

El segundo momento lo constituye la *comprensión globalizante*. Este se caracteriza por prestar su «atención a la totalidad del fenómeno y su pretensión de ofrecer una comprensión del mismo que abarque todas sus dimensiones» (p. 328). Ello se ejecuta con la finalidad de mostrar las características propias de cada religión y sus elementos constantes. El tercer momento, el autor, lo designa como la *reducción eidética*. Consiste en la observación de la *estructura* del fenómeno religioso, es decir, el fenomenólogo no solo se limita a la contemplación teórica de los hechos, sino que también trata de descubrir su *logos* interno (Velasco, 1978, p. 61). O en palabras de Velasco (1978): «la fenomenología de la religión intenta destacar la estructura, la ley que rige la organización y el funcionamiento de los diferentes aspectos del hecho religioso manifestado en las diferentes religiones de la historia» (p. 62). O el de explorar « (...) específicamente *su sentido*, su significación para el ser humano concreto que los ha expresado en el pasado o los expresa actualmente» (Severino, 2002, p. 25). Esto a su vez se da a partir de la interacción de dos elementos: la *noesis*, que es el aspecto intencional y el *noema*, que es el aspecto objetivo determinado por este. En la conjunción de ambos se manifiestan los distintos ámbitos de la experiencia humana (Velasco, 1978, p. 63). En efecto, «una misma realidad material puede dar lugar a diferentes fenómenos de acuerdo con la intención humana que la descubra» (Velasco, 1978, p. 63). Para graficar lo dicho por Velasco, citaremos el ejemplo que nos presenta Sánchez (2003):

Como sencillo ejemplo analicemos dos besos que se dieron a Jesús y de los que ha quedado constancia en el Evangelio de S. Lucas. El primero de ellos es el beso de la mujer pecadora que lloraba sobre los pies de Jesús en casa de Simón el fariseo. Esta mujer besaba los pies sobre los que

lloraba (Lc 7, 38-45). El llanto y el beso se convierten en el soporte físico (noema) de una intencionalidad espiritual que es interpretada por el propio Jesús como un amor que busca el perdón (noesis) (Lc, 7, 48). El otro beso es el que dio Judas a Jesús en el momento del prendimiento (Lc 22, 47). Ese beso se convierte en el soporte físico (noema) de una intencionalidad espiritual que pretende señalar a Jesús y entregarlo a las autoridades judías y romanas (noesis). Así es interpretado por el propio Jesús cuando le interpela: “¡Judas, con un beso entregas al Hijo del hombre!” (Lc. 22, 48) (p. 330).

De manera que ante dos hechos físicos idénticos- el beso-, se reveló con dos sentidos diferentes. Es decir, a partir de la captación del mismo *noema*, se dieron dos intencionalidades distintas, *noesis*. Y, finalmente, el último momento, que es la *comprensión diacrónica*. Como todo fenómeno humano, la religión se muestra como dinámica, es decir, interactúa en un determinado espacio y tiempo, lo cual permite que se esté desarrollando, cambiando, evolucionado, y no que permanezca como una pieza inerte, petrificada para su “exposición”; en ese sentido, para comprender la complejidad de los hechos religiosos es importante poner atención a su fluir vivo, solo así se podrá captar su esencia lógica, su estructura o ley constitutiva (Sánchez, 2003, p. 331).

1.1.3. Fenomenología de la religión y las ciencias de la religión

En los párrafos anteriores hemos descrito de forma general el alcance epistemológico del método fenomenológico. Sin embargo, la fenomenología religión por sí sola es insuficiente para lograr comprender la estructura interna o el sentido de los hechos religiosos, para ello se hace necesario mantener un constante diálogo con las otras disciplinas que también abordan el fenómeno religioso, pues al igual que la fenomenología de la religión, estas también

tienen un método propio que, a partir de su radio epistemológico, tratan de tener un mejor conocimiento del tema en cuestión: pues bien, explicaremos de manera muy concisa las diferentes ciencias de la religión.

- A) Historia de la religión: es una ciencia básica, ya que nos permite situar cualquier hecho religioso en su respectivo horizonte cultural, ya sea de forma descriptiva, analítica o comparativa. Es decir, de acuerdo al método que opte, su campo de acción se circunscribe a los hechos religiosos como expresiones de la cultura humana (Severino, 2002, p. 18). .
- B) Sociología de la religión: esta ciencia parte del supuesto de que todo hecho religioso refleja una realidad social y, por ende, sus diversas manifestaciones tienen un soporte colectivo. Es decir, el sociólogo toma como punto de partida a la historia de la religión, pero su interés de fondo es revelar la expresión social de los fenómenos religiosos (p. 19).
- C) Psicología de la religión: Aunque los fenómenos religiosos tienen una base social, es inevitable la influencia que ejercen en el individuo y, principalmente, en el plano mental. En este sentido, la psicología de la religión asume «que el sentimiento religioso es una elaboración del *eros* básico del ser humano. *Eros* entendido como un impulso inicial y fundamental, ligado al deseo y sus satisfacciones o frustraciones» (p. 20).
- D) Filosofía de la religión: si examináramos la historia de la filosofía desde el problema religioso o el problema de dios, esta se remontaría a los inicios de la filosofía, pues el tema de dios o de la religión ha estado ligado a todas las reflexiones de los filósofos a lo largo de la historia. Por

eso, podemos decir que la filosofía de la religión intenta dilucidar las condiciones de posibilidad que sustentan la esfera religiosa a través de la vía racional (Velasco, 1978, p. 81)

- E) Teología de la religión: a diferencia del anterior (d), que se basa en la crítica, la teología trata de asimilar el hecho religioso desde los datos de la fe, pero racionalmente (Velasco, 1978, p. 82).

1.2. Nociones filosóficas del concepto de *lo sagrado*

El estudio de la religión, durante los primeros años del siglo XX y hasta la actualidad, se ha centrado en un concepto casi universal de *lo sagrado*. Presentaremos a los principales autores en tratar y reflexionar sobre este concepto.

1.2.1. Rudolf Otto: *lo Numinoso*

Se puede catalogar a la obra de Otto *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* como el primer estudio que intenta estudiar el hecho religioso en su misma expresión o manifestación, que lo sitúa al margen de esquemas reduccionistas, aunque, como lo vamos a desarrollar más adelante, no lo logra por completo (luego vamos a proceder a anotar las críticas de sus ideas).

El teólogo alemán empieza por criticar el racionalismo religioso reinante de su época, por considerar que sólo se ha privilegiado al uso de razón como única vía para comprender a lo divino. Frente a ello, el autor propone, probablemente siguiendo la tradición del Pseudo Dionisio Areopagitas y de Tomás de Aquino, la vía irracional (aunque, luego mostraremos por qué creemos que dicho término no es el adecuado para el estudio de la religión),

porque es equívoco que « (...) los predicados racionales- los indicados y otros semejantes- apuran y agotan la esencia de la divinidad» (Otto; 1991, p. 10). Esta vía va a consistir en la comprensión analógica de la esencia divina, es decir, para Otto no sólo es posible tener la idea de Dios mediante una reflexión racional, a través de conceptos definidos, sino también a través del aspecto irracional, a saber, del lenguaje simbólico, que no solo se muestra “sobre” nuestra razón sino, incluso, oponiéndose a ella, a lo que se denomina como una paradoja, esto último es lo que el autor entiende por irracional (p. 89).

Otto denomina a *lo sagrado* con un neologismo: lo *numinoso*. En principio, lo *numinoso*, frente al sujeto religioso, le genera un sentimiento de dependencia, que el alemán va a denominar como “sentimiento de criatura”. Este sentimiento que el sujeto va experimentar no es equiparable al del plano terrenal o natural; sino es un sentimiento donde el sujeto o la criatura se reconoce como sumamente inferior, bajo un sentimiento de total nulidad, es decir, hay una desvaloración del individuo de sí mismo, lo cual refleja la presencia de un objeto totalmente fuera de él (p. 20). Así mismo, el autor señala que *lo numinoso* se puede considerar o sintetizar como el *mysterium tremendum*. Expliquemos estos términos. *Tremendum* significa temor, pero, nuevamente, es un concepto análogo al sentimiento natural, porque este temor, que representa a la cólera divina, provoca en el sujeto un sobrecogimiento y experimenta su propia nulidad (p. 29). Y, tal como lo señala el alemán, para agotar este término lo adjetiva con dos conceptos más: *majestad* y *energía*. El primero designa poder, potencia absoluta que frente al sujeto le provoca el sentimiento de dependencia, « (...) es decir, que el sujeto se valora sintiéndose como algo que no es verdaderamente real, que no es esencial o que incluso es

completamente nulo» (p. 33); de ahí que valore al otro trascendente como su total realidad, su absoluta eminencia. Y el segundo expresa las manifestaciones simbólicas del numen, tales como vida, pasión, voluntad, fuerza, impulso, etc. (p. 35).

Por otra parte, con el término *mysterium*, el teólogo alemán quiere expresar el hecho de asombrarse o sorprenderse (*mirum*) frente a «lo *heterogéneo en absoluto*, lo *thateron*, *anyad*, *aliennum*, lo extraño y chocando, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro» (p. 40). Además, este *absolutamente heterogéneo* no está dentro de nuestra realidad, sino fuera, en el orden de los “sobrenatural” y lo “supracósmico”, aunque insiste que solo en apariencia el misterio pierde su significación negativa al aplicarles tales predicativos, ya que el sujeto al predicarlos se anula y se sitúa al margen del mundo y de la naturaleza (p. 45). Además, *lo numinoso* no solo tiene este carácter de espanto o de asombro, sino que, a su vez, atrae, seduce, capta al sujeto, esto es, el carácter fascinante de *lo numinoso*; el cual se presenta como una avenencia entre contrarios. En suma, en palabras del alemán (1991),

El objeto realmente misterioso es inaprensible e incomprensible, no solo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es inconmensurable con mi esencia, y que por esta razón me hace retroceder espantado (p. 42).

Por consiguiente, podemos afirmar que *lo numinoso* se manifiesta o expresa de dos modos: directo e indirecto. El primero, en el cual en sentido

estricto de la palabra no es posible, sino que solo puede ser suscitado, sugerido, insinuado mediante las expresiones sentimentales o ideogramas, mientras que el segundo modo se refiere a los sentimientos de la vida cotidiana y que cumplen la función de ser análogos. Esto último es lo que el autor ha tratado de “definir” en relación a lo *Tremendum* y el *mysterium*.

Ahora bien, habíamos mencionado al principio que el objetivo del autor era mostrar los elementos irracionales que constituyen la idea de lo divino, pero sin negar o rechazar la vía racional, pero ¿Qué relación existe entre estas dos vías? Pues, bien, existe una relación de esquematización, es decir, los elementos irracionales están esquematizados por los conceptos racionales y es en la conjunción de ambos donde se revela de manera plena *lo numinoso*. Este lo toma de la doctrina kantiana, por eso esta relación de esquematización entre estas dos vías no se da por analogía o semejanza, sino por una relación esencial, una necesidad de la razón (p. 73). De ahí que «la existencia de ambas especies de elementos [racionales e irracionales], formando una sana y bella armonía, constituye el criterio propiamente religioso que sirve para medir la superioridad de una religión» (p. 189). Por ello Otto va a afirmar que la religión cristiana se muestra como superior, porque en ella ambos elementos están en plena armonía, pues ninguno domina al otro ni lo excluye, a diferencia de las demás religiones, específicamente las que no son monoteístas, puesto que los elementos irracionales son confundidos con conexiones de sentimientos naturales y no se da un proceso de racionalización.

Así, *lo numinoso* se presenta como dos categorías compuestas (elementos irracionales y racionales) y, a la vez, como una categoría *pura y a priori*. Es decir, según Otto (1991),

Las ideas de lo numinoso y los sentimientos por ellas suscitados son, como los racionales, ideas y sentimientos absolutamente puros. (...) Las impresiones sensibles son estímulos, instigaciones para que lo numinoso despierte por sí mismo, se conmueva, presentándose al principio ingenuamente mezclado y entretejido con lo cósmico sensible, hasta que por gradual purificación lo rechaza y expele e incluso se opone a ello. La confirmación de que lo numinoso es un elemento puro y a priori del conocimiento, se alcanza por reflexión sobre sí mismo y crítica de la razón (p. 157).

En síntesis, para el teólogo alemán *lo numinoso* se manifiesta a través de dos vías: la racional, que utiliza conceptos definidos dentro de lo que llamaríamos el lenguaje conceptual o lógico y la irracional, que se expresa de manera analógica, o sea, por medio del lenguaje simbólico. Ambas están en una relación de esquematización y son puras y *a priori*, pues no devienen de la experiencia sensible y además constituyen firmes criterios para designar la superioridad de una religión y examinar la evolución de las otras.

1.2.2. Mircea Eliade: *lo sagrado versus lo profano*

Mircea Eliade se ha vuelto toda una autoridad en el campo del estudio religioso. Sus libros no pueden pasar desapercibidos si uno desea sumergirse en la investigación de *lo sagrado*. Al igual que el autor anterior, expondremos las principales ideas relativas al tema en cuestión y para ello nos apoyaremos en su libro *Lo sagrado y lo profano*, que, según dicho por el mismo autor, es como una especie de resumen o síntesis de su libro *Tratado de historia de las religiones*.

En la parte introductoria del libro, Eliade reconoce el meritorio trabajo de Rudolf Otto, pues propuso una nueva perspectiva al estudio de lo religioso:

enfocándose desde su lado irracional. Sin embargo, el rumano señala que su objetivo en este libro será diferente: su principal objetivo será examinar la totalidad del fenómeno de lo sagrado y no solo desde una parte de ella (lo irracional). En ese sentido, podemos afirmar que este libro se puede leer como una especie de introducción a la fenomenología de la religión, ya que su principal objetivo es la de « (...) presentar las dimensiones específicas de la experiencia religiosa, resaltar sus diferencias con la experiencia profana del mundo» (Eliade; 1981, p. 5). En otras palabras, su primordial interés es el de estudiar el fenómeno de lo sagrado tal y como se manifiesta o se expresa. Además su estudio se sitúa básicamente en el hombre religioso de las sociedades primitivas y arcaicas, pues aunque el hombre moderno no ha perdido su religiosidad, la ha direccionado hacia otros ámbitos (dinero, bienes, etc.).

Lo primero que manifiesta nuestro autor en relación a lo sagrado es su oposición a lo profano, ¿en qué va a consistir esta oposición?, ¿es una oposición irreconciliable?, ¿qué es lo profano? Con estas interrogantes daremos paso al pensamiento del rumano².

Siguiendo con la parte introductoria, Eliade expone de manera escueta, pero concisa, tres puntos importantes: cómo se manifiesta lo sagrado, cuál es el modo de ser en el mundo del *homo religiosus* y su relación con la historia. En principio, lo sagrado se muestra como algo completamente diferente, como algo que se encuentra fuera de esta realidad, pero que, a su vez, se manifiesta a través de objetos naturales o profanos. A la manifestación de lo sagrado,

² Cabe señalar que esta dicotomía ente lo sagrado y profano fue propuesto, en principio, por Durkheim. Pero, a diferencia de Eliade, el francés asumía que estos elementos se oponían de manera radical o absoluta e interpretó el fenómeno religioso reduciéndolo al aspecto social (Martín Velasco; 1978: 35).

Eliade lo denominó con el término *hierofanía*. Ahora bien, en qué consiste esta supuesta paradoja, es decir, como lo sagrado que se opone a lo profano se manifiesta por medio de este. Pues bien, siguiendo el ejemplo de Eliade, lo sagrado puede manifestarse en un río o en un cerro, pero el hombre religioso no adora este río o este cerro por sí mismo, sino por el hecho de que son hierofanías, esto es, por “expresar” algo que no solo se limita a lo que es (río o cerro), sino a lo sagrado (p. 4). En palabras del autor (1981):

al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo una piedra; aparentemente (...) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural (p. 4)

Otra manera de entender esta oposición entre lo sagrado y lo profano, es aseverar que el primero representa lo *real*, el *ser*, mientras lo segundo, lo *irreal*, el *no ser*; lo cual, a su vez, refleja dos modos de estar en el mundo-espacio-, es decir, dos formas que el hombre asume su existencia: una en la que esté impregnada por lo sagrado (el hombre “primitivo”) y la otra donde privilegie lo profano (el hombre moderno). Y ello, además, se ve evidenciado en el tratamiento que tiene con la historia-tiempo-. En consecuencia, lo sagrado se manifiesta tanto en el espacio como en el tiempo.

Veamos en qué se diferencia el espacio y tiempo sagrado del profano. Para Eliade el espacio sagrado se caracteriza por no ser homogéneo, por presentar una ruptura, un desnivel frente al espacio profano. Es decir, para el hombre religioso el espacio sagrado, a diferencia de lo profano, existe

“verdaderamente”, es “real”. Pero el hombre religioso no lo llega a saber mediante un conocimiento reflexivo o teórico, sino por la misma experiencia religiosa. Por consiguiente, podemos afirmar que el espacio sagrado constituye el sustento ontológico del mundo o de la realidad profana, marcando así distancia con la homogeneidad del espacio profano, puesto que este se muestra como neutral, vacío de toda ruptura esencial entre sus partes, sin ninguna diferencia cualitativa ni orientación alguna para el hombre religioso (p. 7). En resumen, «todo espacio sagrado implica una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio del medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente» (p. 7).

Sin embargo, ello no significa que el hombre pueda decidir dónde se podrá manifestar lo sagrado; al contrario, solo tiene la libertad de buscarlo y descubrirlo y para ello deberá descifrar las diferentes hierofanías y signos. En efecto, el espacio sagrado constituye un cosmos, un orden, el *punto fijo* o el *centro del mundo* que el hombre religioso recrea simbólicamente, repitiendo el momento mítico de la fundación del mundo hecho por los dioses. (p. 10).

El tiempo sagrado, de manera semejante al espacio sagrado, no es homogéneo ni continuo y esta discontinuidad se va a expresar a través de las fiestas, que constituyen el proceso ritual por el cual se pasa del tiempo profano al sagrado. Al igual que el espacio sagrado, el tiempo sagrado es el fundamento ontológico del tiempo profano, es un tiempo que no cambia ni se altera, solo se renueva o se reactualiza; en cada fiesta periódica, el tiempo primigenio donde los dioses formaron el mundo. De ahí que «*el tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible*, en el sentido de que es, propiamente hablando, *un tiempo mítico primordial hecho presente*» (p. 19). En efecto, para

el hombre religioso el tiempo profano puede ser “interrumpido” a través de la introducción de ritos (fiestas), revelándose el tiempo sagrado como circular y recuperable. En cambio, el hombre que solo limita su existencia al tiempo profano, no percibe ninguna ruptura de nivel, ningún misterio, o sea, su existir se reduce a un inicio y a un fin (p. 19). Además, al igual que el hombre religioso funda su territorio en el “centro del mundo”, emulando así el acto de la creación del mundo por parte de los dioses, pues del mismo modo, para el hombre religioso el «Año Nuevo es una reactualización de la cosmogonía, implica la *reanudación del Tiempo en su comienzo*, es decir, la restauración del Tiempo primordial, del Tiempo “puro”, del que existía en el momento de la Creación» (p. 21).

Esta reactualización del tiempo primigenio mediante las fiestas periódicas o el calendario sagrado, donde el hombre religioso emula la gesta de los dioses, es lo que nuestro autor ha denominado como el “eterno retorno”. Este constante o eterno reencuentro con el tiempo mítico no significa asumir una existencia de la vida de forma pesimista; al contrario, el hecho de “volver” al principio de lo sagrado, de lo real, el hombre religioso vuelve a la “vida”, se “regenera” y evita el vacío o la nada (p. 29). Sintetizando lo dicho hasta aquí por el autor, podemos afirmar que lo sagrado se expresa como lo real, lo pleno, el ser, el sustento ontológico del mundo irreal, vacío, del no ser, es decir, de lo profano. Y esto se expresa en dos dimensiones: el espacio y el tiempo. A partir de esta oposición entre lo sagrado y lo profano, Eliade solo se limita a señalar las características del primero sin examinar la oposición misma.

1.2.3. Julien Ries: *lo sagrado* desde la semántica histórica

Son dos los trabajos que vamos a tomar en cuenta para este subcapítulo. El primero es la compilación en el que Ries estuvo a cargo, cuyo título es *Tratado de antropología de lo sagrado* (vol. I, 1995) y el segundo, *El sentido de lo sagrado en las culturas y religiones* (2008), que, según el autor, en aquel libro hace una síntesis de una investigación que fue publicada en tres volúmenes de la serie *L'Expression du sacré dans les grandes religions* (1978-1986). Pero para efectos de nuestra investigación nos vemos a centrar en su segunda obra, pues consideramos relevante mostrar el camino que la semántica histórica ha mostrado a través del estudio del lenguaje de lo sagrado.

La compilación de los 7 volúmenes del *Tratado de antropología de lo sagrado* fue publicada anterior a la obra que nos interesa, que a continuación plantearemos los objetivos de dichas obras: la primera, se enfoca en el discurso de lo sagrado, pues en el lenguaje que el *homo religiosus* ha construido para nombrar a lo sagrado y a partir de ahí modelar su existencia, en ese sentido, esto último es lo que se pretende abordar en el *Tratado*, esto es, el comportamiento del *homo religiosus*: de cómo a partir de su relación con lo sagrado estructura no sólo un universo simbólico, sino además construye sus creencias y actúa en concordancia con ella. Podemos decir que esto último refleja la gran influencia que ejerció el pensador rumano sobre el teólogo belga, pues asumió que una historia de la religión no solo debe limitarse a una recopilación de datos sin que esté mediado por un trabajo fenomenológico y hermenéutico; sin embargo, como lo veremos más adelante cuestiona en cierta medida la supuesta oposición entre lo profano y lo sagrado.

Empezamos por explicar qué estudia la semántica histórica. Es una disciplina reciente que poco a poco se ha ganado un puesto en el campo de las ciencias. Podemos ubicar su consolidación durante los años 80 y aún sigue dando grandes descubrimientos; su objetivo se centra en analizar el sentido de las palabras, pero no de forma aislada ni atemporal, sino en función de las estructuras culturales que, a su vez, son determinadas por un espacio y tiempo histórico. Por ello, el hombre religioso ha construido un léxico que le permite orientarse en el cosmos a nivel mental y existencial, dándole un sentido a su vida y mediante este léxico da cuenta de una “realidad” trascendente, de ahí que el objetivo que persigue Ries «es captar aquello que quiere decir el hombre religioso cuando habla de lo sagrado (...) es un estudio del discurso a través del cual da cuenta de su experiencia religiosa» (Ries, 2008, p. 105). Entonces, vamos a presentar, brevemente, las expresiones de lo sagrado en las diversas religiones.

Su trabajo se divide en dos: en una primera parte se aboca al estudio de las culturas paganas y en la segunda parte, a las religiones monoteístas. En la primera parte, a su vez, el autor hace subdivisiones que ahora vamos a especificar a continuación. En primer lugar, parte por examinar, en términos generales, el concepto de lo sagrado en la civilización indoeuropea, en cuyas diversas formulaciones se presenta de forma homogénea la raíz *sak-*. En el caso del mundo latino, el verbo *sancire* se deriva de esta raíz, que significa «conferir validez, realidad; hacer de modo que algo se vuelva real». Entonces, *sak-* va a designar lo real, el fundamento de todo lo que existe, pero en un sentido ritual, *sacer* alude a una fascinación y separación intensa y además denota a la naturaleza divina; en consecuencia, la raíz *sak-*, presente en los

orígenes de Roma, designa el vínculo con lo real y con los dioses (p. 32). Luego, en segundo lugar, en el mundo de los hititas, cuyos escritos son lo más antiguos de la cultura indoeuropea, encontramos el sustantivo *saklari* que en un sentido profano significa *costumbre*, pero en un sentido sagrado es *rito*, y nuevamente podemos observar la aparición de la raíz *sak-*. Además, según Rie, en hitita /nesiano el adjetivo *shuppi-* alude a lo sagrado y al lugar donde se vincula el mundo de lo divino (p. 33). Después, en la religiosidad india se caracteriza por tener a lo sagrado de manera ubicua y por considerar a lo divino como impoluto y distanciado del mundo empírico, ello se expresa a través de la palabra *sri* que presenta un ingente campo semántico: «potencia, honor, esplendor». Asimismo, esta palabra está representada en la diosa Sri, diosa de la vida, entonces *sri* designa a lo sagrado. Asimismo, lo divino se manifiesta por de medio de fenómenos, objetos e incluso personas, las cuales eran nombradas como *punya*; en ese sentido, estamos ante un segundo término para expresar lo sagrado y se refiere a seres que sirven de mediadores para la religiosidad india (pp. 34 - 35).

En el caso de la religión mazdea o zoroastra, Rie toma en cuenta el adjetivo *spenta* que es empleado en el mundo religioso mazdeo, otro término que también está muy relacionado con lo sagrado es *yaozda*, que significa «ser íntegro, intacto», «purificar», «santificar» (Rie, 2008, p. 36). Y finalmente, para finiquitar con la tradición indoeuropea, expone el sentido de lo sagrado en el mundo helénico. Para expresar lo sagrado, los griegos manejaron cuatro conceptos claves: *hagnos*, *hagios*, *hieros* y *hosios*. El sacerdote belga nos presenta una interpretación tradicional sobre aquellos conceptos: *hagnos* es el adjetivo verbal de *hazesthai*, era usado por Homero para expresar el terror que

se sentía ante la aparición de lo divino, es decir, la toma de conciencia de la grandeza de la divinidad (mayestático), además este término caracteriza la relación del hombre con lo divino a través de los ritos y de los objetos de cultos, pues el hombre debe ser digno para acercarse a lo divino, de ahí que también aluda a la condición que necesita el fiel (p. 38). *Hagios*, que también es un adjetivo verbal de *hazethai*, era usado de forma casi semejante por Herodoto, en la época de la comedia ática y por Platón, pero con Alejandro Magno, fue utilizado para mencionar a los dioses orientales que gozaban de prestigio y de otras regiones. En el caso *hieros*, denota preferentemente al culto de lo sagrado y aquellos objetos que son consagrados por la divinidad y, por último, *hosios*, en la época clásica, tenía el sentido de lo que los dioses permiten hacer a los hombres (pp. 39 - 40).

Ahora bien, Ries a la par refuerza esta interpretación con la investigación de André Motte. Describiendo su trabajo, incoa con el término *Hieros*. Era designado para señalar al espacio o lugar que servía de nexo entre los hombres y los dioses, de ahí que *to hieron* designa al templo o santuario, esto es, la manifestación de lo divino. *Hagios*, en cambio, llegó después y alude al lugar de culto y durante la época clásica no se le usaba como atributo de los dioses. Con *Hagnos* se hace presente una de las dimensiones de la sacralidad: la pureza, pero no sólo en el plano abstracto, sino, incluso, vital. Y finalmente *Hosios*, expresaba la sacralidad de las leyes, es decir, las acciones que los hombres debían cumplir para con los dioses. Pero, según el belga, Motte quien también investigó la raíz *seb-* que se presenta en palabras como *sebesthai*, *sebas*, que ya se hacían presente desde la época de Homero y expresaba veneración, en un ámbito emocional. Del mismo modo con el término *eusebeia*,

que conlleva a una condición inferior que guía la actitud hacia los dioses y más si es *hieros* (objetos, cielo, parientes, difuntos, amigos, patria). Luego en el siglo V aparece *semnos* que permite desplazar del ámbito religioso al ético, similar a *Hagnos* (p. 43). Con esta escueta presentación del trabajo de Motte, Rie quiere mostrar que el hombre griego sintió la riqueza y la ubicuidad de lo sagrado y, a su vez, reconoció sus múltiples manifestaciones y grados (p. 45). En síntesis, en palabras de Rie (2008), tomando en cuenta lo dicho por Motte, podemos afirmar que el estudio de lo sagrado en el mundo helénico nos permite señalar que

Las grandes síntesis filosóficas, desde el platonismo hasta el neoplatonismo, pasando por el aristotelismo, el epicureísmo y el estoicismo, desembocan en una teología; alguna de ellas no refutan en bloque la religión tradicional, pero todas se esfuerzan en integrarla en sí dándole un significado nuevo (Motte, 2003) (p.46).

Siguiendo con la exposición, nuestro autor continúa con el mundo semítico. En este breve apartado examina lo sagrado en la cultura sumeria y babilonia. Con respecto a la primera toma en cuenta los estudios de los cilindros A y B de Gudea, cuyo trabajo permite identificar tres términos para lo sagrado en tres niveles:

Ku-g tiene el sentido de lo sagrado entendido como pureza original, ligada a la primordialidad de los dioses An y Gatumdu. *Mah* subraya la superioridad del dios principal: estamos en un contexto de preeminencia y de trascendencia. *Zi-d* expresa el nivel de participación en lo sagrado primordial (ku-g) y en la santidad suprema (mah) (p. 49).

Ries (2008) sostiene que para el mundo sumerio lo sagrado era indesligable de la cosmogonía y esto se confirma a través del término *me*, que expresaba el

equilibrio del cosmos o, en otras palabras, las disposiciones que los dioses imponían para el buen funcionamiento del mundo (p. 49). En el caso del mundo babilonio, tiene como fuente principal al *poema de la creación* llamado también *Enuma elish*. Ahí podemos observar que la palabra *ilutu* expresa la esencia de los dioses, mientras que los términos *siru* y *rabu* designan la trascendencia divina, cuya característica principal es la de Marduk, y *anutu* que significa la trascendencia suprema. En consecuencia, Ries afirma que lo sagrado en el mundo babilónico se fundamenta en la trascendencia (p. 50). Otro punto importante en relación al mundo semítico es la raíz *qdsh* y sus derivados, pues toma en cuenta los estudios de Henri Caselles y Claude-Bernad Costecalde, quienes proponen una interpretación superada al trabajo de W. Baudissin en el siglo XIX a través del estudio de varios textos no bíblico, situados entre el fin del tercer milenio hasta el final del siglo II a.C.

En contraste con la perspectiva anterior- cuya interpretación situaba a lo sagrado muy ligado al concepto de separación- muestra que la raíz *qdsh* en los textos literarios de Mesopotamia, de Ugarit y en las inscripciones semíticas occidentales- analizadas mediante la semántica histórica- alude a la consagración, esto es, que «en los textos semíticos no bíblicos, “consagrarse” no señala una separación, significa un renovador acercamiento del hombre a la divinidad» (Rie, 2008, p. 53).

En el mundo egipcio encontramos el término *neter* que significa potencia y también designa a la divinidad. Esto quiere decir que para el *homo religiosus* egipcio la divinidad representaba una encarnación de la potencia. Dicha potencia se manifestaba a través del misterio de la vida, cuya protección el faraón se encargaba de custodiar, pues su gobierno simbolizaba el orden del

cosmos (p. 55). Y finalmente como paradigma de transición entre el paganismo y el monoteísmo, Ries examina lo sagrado en la religión Gnóstica. En términos generales, los gnósticos consideraban que el cuerpo era prisionero del alma, mientras que esta representaba la chispa divina, caída en el mundo. Su liberación lo hará a través de la gnosis, la cual consiste en acceder al conocimiento de los misterios del más allá y de una realidad espiritual y trascendente. Esta actitud cognitiva, se le complementará con la práctica de una austera virtud, de ahí que para los gnósticos, lo santo estaba muy ligado a lo sagrado (p. 58). En ese sentido, nuestro autor explica que en los textos de los gnósticos lo sagrado se expresa a través del verbo *ouaab* (ser santo), cuya forma sustantiva o adjetiva es *etouaab* (santo- sagrado), similar a sus pares griegos *hieros* y *hagios*. La sacralidad gnóstica, entonces, se da en tres aspectos: el primero donde lo sagrado se sitúa en el “más allá”, de donde vienen las almas. Segundo, los gnósticos representan al grupo espiritual, pues por medio de la presencia de lo sagrado se sitúa en este mundo y finalmente, tercero, las mediaciones que revela la gnosis: libros, rituales, imágenes, etc. (p. 59). Dentro de la gama de religiones gnósticas que hubo, Ries se centra en el Maniqueísmo y en especial en los himnos del *Psalm-book*, pues ahí el término *ouaab* está muy asociado con el término *qadosh* del nuevo testamento.

A modo de una primera conclusión, se puede afirmar, señala el autor, que se ha mostrado un vasto complejo de divergencias y de homologías en relación a las referencias de lo sagrado desde las religiones no monoteístas. Además con ello, siguiendo al autor, se estaría confirmando lo estudiado por Mircea Eliade, pues se ha podido mostrar que el *homo religiosus*, a pesar de la diversidad cultural, ha tenido una experiencia idéntica de lo sagrado (p. 68). En

otras palabras, «así el léxico de lo sagrado nos hace comprender que el *homo religiosus* pretende haber captado la manifestación de una Realidad trascendente, que, manifestándose en este mundo, nos provee de una dimensión de perfección» (Rie, 2008, p. 69).

En las religiones monoteístas (el judaísmo, el cristianismo y el islam) la relación entre lo sagrado y la santidad sufrirá un profundo cambio. En primer lugar, la divinidad (Dios) se va presentar como el Único, Trascendente, Un Ser Personal que a través de su omnipotencia puede interferir en la vida o historia de los humanos, o sea, «la hierfanía cede el puesto a la teofanía» (Rie, 2008, p. 73). Además, esta divinidad se presenta como santa y, por ende, exigirá la santidad; su medio de comunicación será a través de la revelación y no por intermediarios, esto es, los oráculos. Por otro lado, a diferencia de las religiones paganas- que el concepto de santidad estaba relacionado a los humanos- en las religiones monoteístas este concepto es comprendido como trascendente al hombre. Ahora bien, el autor examina las tres religiones monoteístas más representativas: judaísmo, islamismo y cristianismo.

El primero está muy vinculado al antiguo testamento y retoma la raíz *Qdsh*, pero incrustado en el contexto bíblico, la divinidad se personaliza y, por tanto, pierde su carácter cósmico. Asimismo, dicha raíz no solo va a connotar a lo sagrado, sino que va a ceder ante la santidad, es decir, el concepto de la santidad se va a anexar al concepto de lo sagrado, una característica impensable e irrealizable en la religiosidad pagana (p. 79). En el islam identificó dos palabras que expresan lo sagrado, pero también lo prohibido: *Hrm* y *Haram*, cuyo básico significado es *pecar aparte*. Pero este *pecar aparte* es por mandato divino, el cual incluye la realidad del hombre musulmán. Habíamos

manifestado esta equivalencia de términos entre lo sagrado y lo santo, pues en el mundo islámico esto se radicaliza más, esto es, el concepto de santidad en el mundo musulmán es de una pureza total, separado de toda criatura. Dios solo tiene la potestad de purificar a su creación, de ahí que los musulmanes carecen de sacramentos o medios de santificación. Siguiendo las conclusiones de Grelot, Ries, por otro lado, considera que en el cristianismo lo sagrado da un giro de trescientos sesenta grados, a través de la figura de Jesús. Él se presentó como el máximo mediador hacia dios y, a diferencia de las hierofanías de las religiones paganas o antiguas, Jesús es la máxima hierofanía, lo sagrado se personaliza por completo y sobre él se erige la trascendencia de Dios, el cual se equipara lo santo (hagios): Jesús es *Hagios* (p. 192).

Dicho brevemente, podemos afirmar que nuestro autor nos proporciona tres puntos importantes a través del método de la semántica histórica, aplicado tanto a las religiones paganas como a las religiones monoteístas: 1) cuestiona la oposición radical entre lo sagrado y lo profano defendida por Mircea Eliade y, en oposición, propone una relación tripartita, es decir, lo “profano-sacro-divino”, donde « lo sagrado sería, por lo tanto, la parte del mundo asociado en la experiencia mediata que el hombre tiene de lo divino. Lo sagrado está ligado al carácter mediato de la experiencia de lo divino» (Rie, 2008, p. 64). 2) Su trabajo ha mostrado que el *homo religiosus* ha construido todo un aparato léxico y simbólico para expresar o comunicar lo sagrado, pero lo más resaltante, según Ries, es la homogeneidad, al menos en el léxico, para expresar lo sagrado en las grandes religiones, es decir, « la unidad espiritual de la humanidad» (p. 106) y 3) a juicio del autor las religiones monoteístas se muestran como superiores en comprender el sentido de lo sagrado, ya que

concibieron la existencia de una divinidad personal y única, que se revela y con capacidad de intervenir directamente en la vida de sus creyentes y en la historia.

Pero, esta unidad espiritual de lo sagrado, aunque expresado a través de distintos vocablos de las diversas tradiciones culturales, que nuestro autor ha tratado de mostrar, ¿cabe la posibilidad de que esta “unidad” alcance a esta parte de nuestro continente, y en especial a la religión andina?, ¿no será necesario también examinar el vocablo que usaron para referirse a lo sagrado y examinar si aún se mantiene esta “unidad” que el autor asume? Pues bien, trataremos de mostrar que tal “unidad” resulta cuestionable.

1.3. *Lo sagrado desde la fenomenología de la religión*

Para este apartado, tenemos a tres autores para detallar cómo se entiende lo sagrado luego de los trabajos de Rudolf Otto, Eliade y Julian Ries. Es este penúltimo subcapítulo trataremos de explicar de qué manera se ha redefinido el término que está como título de este primer capítulo. De los tres autores que hemos tomado como referencia, podemos sostener que casi todos los autores posteriores al trabajo de Martín Velasco, siguen sus principales lineamientos en relación a este tema. En primer lugar, es importante saber cómo caracterizamos o cómo calificamos a un hecho de religioso. Para considerar que un hecho es religioso es menester que intervengan dos elementos: materiales e intencionales, es decir, lo que líneas atrás hemos descrito como el noema y la noesis respectivamente (Velasco, 1978: p. 86). El primero es la acción material del suceso y lo segundo es la intencionalidad con la que se interpreta tales sucesos. En este sentido, para los fenomenólogos, la

matriz, la base o los cimientos de estos elementos es lo que constituye como *lo sagrado*, esto es, un *orden de realidad*; no obstante, esto no significa que lo sagrado se pueda reducir a una sola realidad determinada (objetiva), ni al aspecto subjetivo, escapa a todo encasillamiento monista o dualista. Pero se manifiesta a través de tales aspectos sin que estos se confundan con esta *realidad*. Para Martín Velasco, el primer rasgo de suma importancia que califica al ámbito de lo sagrado es su ruptura de nivel frente al mundo cotidiano u homogéneo, el cual se caracteriza por su carácter intramundano. Esta ruptura, siguiendo a Eliade, se manifiesta a lo que él había denominado como hierofanías (p. 89). Además, la *realidad* de lo sagrado se presenta como una realidad superior no solo de manera cuantitativa, sino cualitativamente en relación al hecho y al hombre (p. 91).

Por otra parte, esta ruptura de nivel se manifiesta, desde el lado subjetivo, a través de la experiencia de lo numinoso (aquí podemos observar que retoma el término acuñado por Rudolf Otto, pero le critica el hecho de que se haya enfatizado solamente el aspecto psicológico), esto es, los efectos psicológicos que se producen frente a una experiencia religiosa y que Martín Velasco toma como manifestaciones universales de toda experiencia religiosa: primero, como ya lo hemos mencionado, en esta relación con lo sagrado se vive una ruptura de nivel, pero es una ruptura ontológica, que se manifiesta como una realidad totalmente distinta. Y, segundo, el *homo religiosus* experimenta, por una parte, un sentimiento de miedo o terror, y por otra de fascinación. Siguiendo a Otto (1978), no lo equipara con los sentimientos que comúnmente hemos sentido, a lo mucho de manera analógica, puesto que aquellos sentimientos son totalmente distintos tanto en cantidad como en

calidad (p. 94). Mientras que por el lado objetivo, es decir, el lado exterior que se expresa mediante acciones nombra a los ritos de iniciación, la conversión y la iluminación. Sin embargo, queda aún una interrogante por responder: ¿cuál es la raíz, el centro o la matriz de lo sagrado? Probablemente, lo primero que responderíamos sería Dios, pero qué sucede con aquellas religiones donde dios o los dioses no ocupan un lugar importante, como por ejemplo en el Budismo, señala nuestro autor. Frente esta posible objeción, Martín propone definir a lo que determina a lo sagrado, es decir, lo que hace posible la existencia de lo sagrado, con el término *Misterio*.

Entonces, ¿qué entendemos por este nuevo concepto? Otra vez podemos observar que retoma otro vocablo acuñado por Otto; sin embargo, según el autor, se distancia del alemán al no identificar lo numinoso con el Misterio, pues, al contrario, lo Misterioso es el elemento cardinal de lo sagrado, o, en palabras del autor, «el Misterio es lo que tienen de común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa» (p. 112)

¿A qué realidad se refiere con dicho término o cómo podemos “categorizarlo”? Esta realidad que se muestra como trascendente, es una realidad totalmente distinta a la realidad cotidiana, la cual escapa a todo intento de conceptualización que parta del mundo. Tampoco podría calificarlo como oculto o algo desconocido, ya que ambos términos designan o aluden a un estado de conocimiento que por ahora nos son ignaros, pero que un futuro nos podrían de desvelar este carácter de esotérico. Esto es, el hombre no podrá tener una comprensión cabal de lo misterioso, solo lo podrá expresar de manera simbólica o procediendo negativamente (teología negativa). (p. 113).

Asimismo, Martín Velasco, presenta cuatro “*conceptos*” ideogramáticos para comprender esta trascendencia del Misterio: el Misterio como lo totalmente otro, es supramundano, no conceptualizable y sobrecoge al hombre (Sanchez, 2002, p. 386). Segundo: ello se manifiesta como una realidad ontológicamente suprema en el asombro que produce en el sujeto religioso o al intuirlo como algo superior y con una plenitud ilimitada, que en comparación a esta plenitud se siente como “*polvo y ceniza*” o lo que Schleiermacher denominó como el «*sentimiento de absoluta dependencia* (Otto, 1991) » (Velasco, 1978, p. 18).

Tercero, el Misterio como absoluta supremacía axiológica, ya que con dicho encuentro no solo lo sobrecoge, también lo maravilla, convirtiéndole así en el sumo Bien, el valor supremo que carece de comparación y, a la vez, vale por sí mismo y de él procede todo valor (p. 119). Y, por último, el Misterio se presenta como santidad augusta, que permite al *homo religiosus*, en comparación a esta santidad, sentirse indignado, es decir, surge la “conciencia de pecado”, el cual le suscita romper con su forma de vida mundana y participar de la santidad del Misterio (p. 120). En consecuencia, para los fenomenólogos, entienden por este término «como la experiencia de un elemento negativo, de un obstáculo presente en la condición humana en relación con lo sagrado» (p. 120). Este obstáculo condiciona al sujeto religioso a sentir su propia existencia como desprendida del ámbito de lo sagrado de ahí que surja esta sensación de salvación (p. 121). Nuestro autor llega a sostener que esta “*conciencia de pecado*” se da en todas las religiones, aunque se

manifiesta de distintas formas y una prueba de ello es la vasta cantidad de símbolos utilizados por distintas religiones³.

En definitiva hemos podido mostrar hasta aquí que se mantiene básicamente los presupuestos vertidos por Otto y principalmente por Eliade, lo cual dificulta, como lo que detallaremos más adelante, para comprender religiones de distintas tradiciones culturales, como la nuestra.

1.3.1. Expresiones “objetivas” y “subjctivas” de *lo sagrado*

1.3.2. Expresiones “objetivas”

El *homo religiosus* se relaciona con el Misterio a través de mediaciones que fueron denominadas por Eliade como “*hierofanías*”, que literalmente quiere decir “*manifestación de lo sagrado*”. Estas hierofanías van a permitir que el sujeto religioso pueda presenciar el Misterio y a la vez tener conciencia de su presencia, pues ni por vía teórica o ateórica es posible acceder a él (Sánchez, 2003, p. 378). Por consiguiente, podemos definir, en palabra de Velasco (1978), a las hierofanías:

como el conjunto de realidades de todo orden presentes en el mundo de la religiones y que coinciden en la función de presenciar en el orden mundano para el hombre esa realidad perteneciente a un orden de ser enteramente diferente que hemos designado hasta ahora con el término de Misterio (p. 131).

³ Martín Velasco propone de tres modos genéricos que tiene lo “totalmente otro” para manifestarse al hombre religioso: las religiones de los pueblos “primitivos”, que representan a lo divino con elementos naturales; la religión que propone la renuncia al mundo, como el budismo o algunas religiones orientales y las religiones proféticas, que muestran un dios más “personalizado” (Velasco, 1978, p. 112). Sin embargo, como lo vamos a poner de manifiesto, de por sí se asume un esquema cuasievolutivo e implícitamente dan mayor valoración a las religiones monoteístas, en especial a la judeocristiana. Además, se presupone que esta *conciencia de pecado* es universal, lo cual en el capítulo tercero mostraremos que en la religión andina, más que por el sentimiento de culpa, era por el deber que realizaban los ritos descritos en las crónicas, en los textiles, cerámicas, etc.

En relación a la cita anterior, podemos afirmar que las hierofanías tienen un carácter paradójico, pero no contradictorio. Paradójico porque lo sagrado se expresa en un objeto profano, esto es, se da la coincidencia de dos elementos opuestos, pero no es contradictorio puesto que ninguno de ellos se transforma en el objeto, o en otras palabras, «ni el Misterio se objetiva, ni el objeto profano se transforma en el misterio» (Sánchez, 2003, p. 380). Sin embargo, esto provoca que el objeto profano reciba un “*status*” distinto: primero, sufre una “*ruptura de nivel ontológico*” y segundo, sufre una “*transignificación*”, es decir, se convierte en símbolo. Pero el hecho de que el objeto profano se convierta en símbolo no depende de una decisión arbitraria del hombre, «sino de una relación de esa realidad invisible con su propia existencia, relación de la que él no dispone en absoluto, sino que le habita y le precede y se presente para él justamente *en la mediación de la realidad simbólica*» (Velasco 1978, p. 133).⁴

En el aspecto morfológico de las hierofanías, estas revisten tres tipos esenciales: variedad (cualquier realidad puede ser simbolizada: elementos de la naturaleza, de la historia, de la vida personal, social, etc.), variabilidad (las hierofanías forman parte de los acontecimientos de la historicidad, algunas se mantienen, otras pierden vigencias o incluso desaparecen como tales) (Velasco, 1978, p. 135; Sánchez, 2003, p. 381). Y no se muestran de manera aisladas, sino agrupadas, formando sistemas que les permiten, a pesar de la multiplicidad, una homogeneidad dentro de la estructura religiosa en la que se encuentra (Sánchez p. 381). En ese sentido, nuestros autores se han

⁴ Esta concepción de hierofanía, nuevamente, asume el prejuicio occidental que lo divino no puede identificarse con la realidad, mayores detalles en el capítulo tercero.

aventurado a establecer una tipología de estas, las cuales podemos dividir, otra vez, en tres clases: naturalistas, historicistas y personalistas⁵.

Finalmente, es relevante señalar cuáles serían las consecuencias de esta estructura paradójica de las hierofanías en la realidad. De modo general, podemos mencionar cuatro situaciones: en primer lugar, es posible que lo sagrado al manifestarse en algo profano se le asimile al objeto y, por tanto, se le cosifique. En segundo lugar, como se escribió líneas atrás, las hierofanías sufren la influencia de la historia, de ahí que el corra el riesgo de que lo sagrado se "*historifique*". En tercer lugar, se hace inevitable la institucionalización o inculturación de lo sagrado, pues las hierofanías se expresan sobre la base de una estructura social-comunitaria, garantizando la unidad y el fortalecimiento del grupo religioso. Y, en cuarto lugar, la ambigüedad que generan ellas mismas por su constitución: por un lado, el Misterio es inconmensurable, pero a través de las mediaciones se hace conmensurable y, por el otro lado, siendo una realidad enteramente otro, se designa, sin embargo, a una espacio de la realidad profana. Esto causa dos posibles escenarios: uno, el radicalismo en su doble rostro: o en una oposición radical entre lo sagrado y lo profano, el cual fácilmente ocasionaría posturas fundamentalistas, o en una ausencia total de límites entre lo sagrado y profano, provocando una desacralización o irreligión, pasando luego a la idolatría, es decir, la confusión total de las hierofanías con el Misterio (p. 385).

⁵ En ambos autores no se señala que ninguna de las formas que tiene lo sagrado para manifestarse es mejor que otra; sin embargo, creemos que persiste el prejuicio occidental de entender que las mediaciones naturalistas fueron la primera forma de comprender a lo sagrado y que era necesario superarlas, de ahí que se habla de mediaciones históricas (Israel) y personalistas (religiones monoteístas). Mostraremos más adelante que asumir este esquema muestra ininteligible la religión andina.

1.3.3. Expresiones “**subjetivas**”

En el subcapítulo anterior, hemos tratado desde el punto fenomenológico las expresiones “materiales” del Misterio, es decir, las hierofanías como mediaciones o puente de conexión entre el *homo religiosus* y su encuentro con lo sagrado. No obstante, dicha confluencia genera una reacción en el sujeto religioso, cuya reacción es lo que se constituye como la experiencia religiosa, experiencia que se manifiesta a través de mediaciones “*subjetivas*” para la vinculación con el Misterio o nombrado también como el “polo antropológico de la religión” (Sánchez, 2003, p. 387), que principalmente se manifiesta en tres aspectos: el símbolo, el mito y el rito, que detallaremos a continuación.

1.3.3.1 Símbolo

Lo primero que habría que señalar es el carácter esencial que cumple el símbolo en la experiencia religiosa, ya que constituye el lenguaje prístino y básico para tal experiencia (Croatto, 2002, p.79). Comencemos por su significado etimológico. Proviene del latín *symbolum* y a su vez del griego *συμβολον ου τό* que, según el *Diccionario Manual Griego* (1976), se suele traducir como “contrato”, “tratado”, “signo”, “contraseña”, entre otros términos (p. 553) . Este término griego está compuesto por dos voces: *συν* (sin), que significa “juntamente” y el verbo *βάλλω* que se traduce como lanzar, arrojar o tirar. Concatenando ambos términos nos da la idea de lanzar algo de manera junta. Efectivamente, en el mundo griego la manera de cerrar un pacto o lograr hacer un contrato consistía en que ambas partes de los involucrados rompieran un objeto en dos, guardando cada uno la mitad de la pieza, con la finalidad de poder recordar dicho pacto al momento de encajar nuevamente las dos mitades

de las piezas repartidas, esto es, las volvía a juntar (*συν-βάλλω* “poner junto”). En consecuencia, como una primera conclusión, podemos afirmar que a partir del significado etimológico, el símbolo se nos muestra como “dos cosas” que son separadas, pero que se complementan (Croatto, 2002, p. 83).

Ahora bien, por otra parte, todos los seres del universo son como son, con sus propias características, situadas en una estructura global o lo que podemos denominar como su “primer sentido”; pero a diferencia de otros seres, el humano puede “ir más allá” de este primer sentido y, por decirlo de algún modo, puede darle un “segundo sentido”. Por ejemplo, el orto de sol que es un fenómeno astronómico ordinario, puede expresar también un gran asombro, ya sea por la belleza del evento o porque irradia alegría al ver su surgimiento. Ver una simple rosa blanca que también es un elemento natural, nos puede hacer recordar a una persona muy estimada. Entonces, el orto del sol y la rosa blanca que pertenecen al mundo profano o cotidiano pueden convertirse en símbolos, es decir, pueden adquirir un “segundo sentido”. Por otro lado, hay que tener en cuenta dos situaciones: primero, que este “segundo sentido” no se encuentra como parte de los fenómenos, no se cosifica en ellos, sino que es una “experiencia humana” pero tampoco significa que todo ser humano, ante estos fenómenos cotidianos, le tenga que dar el mismo “segundo sentido”, pues incluso para otros ni lo habrá. Y segundo, los objetos no se convierten en símbolos por sí mismos, para ello se hace necesaria la mediación humana, pero todos los objetos profanos tienen la capacidad de adquirir una dimensión simbólica (p. 85). En síntesis, «el símbolo es entonces un elemento de este mundo fenoménico (desde una cosa hasta una persona o suceso) que ha sido “trans-significado”, en cuanto significa *más allá* de su propio sentido primario o

natural» (p. 85). De ahí que cuando el Misterio se expresa mediante el símbolo, este se muestra indescifrable e inobjetivable.

Ahora bien, tampoco quiere decir que cualquier “objeto”, hecho, persona o ser viviente pueda adquirir una simbolización de lo sagrado, pues para ello es necesario que se tenga en cuenta su modo de manifestarse o alguna característica que el *homo religiosus* “reconozca” a lo sagrado, y en ese sentido, se puede afirmar que los símbolos son específicos (p. 86). Asimismo, otra característica que el autor nos proporciona para comprender la dimensión simbólica- que a su vez es tomado por Paul Ricoeur en su libro *La simbólica del mal*- es que el símbolo se da “en transparencia”. Es decir, el símbolo «es como un lente que permite ver lo que sin ella no sé» (p. 88). Como se ha explicado páginas atrás, al no ser objetivable ni indecible lo Misterioso se expresa, sin embargo, mediante mediaciones (hierofanías), por un lado, y por otra se expresa mediante el lenguaje simbólico. Por consiguiente, otra característica del símbolo es su heterogeneidad, su gran diversidad, pero que en cada hierofanía se parcializa, aunque esto no disminuye su variabilidad, ya que permanece mientras siga teniendo o cumpliendo una función (p. 82).

Antes de seguir mencionando las demás características del símbolo es menester, primero, distinguirlos de otros lenguajes que son afines, pero no son idénticos. Para ello, de igual modo, seguiremos tomando en cuenta el libro de Croatto *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas*. En primer lugar, tenemos a la metáfora. La metáfora, al igual que el símbolo, “transporta” a otro sentido, pero se diferencia de este, porque la metáfora lo hace a partir de algo conocido. Por ejemplo, si afirmamos que “este atleta es una gacela”, lo que estamos tratando de comparar es la velocidad del animal con la del deportista,

lo cual, a su vez, implica poseer un conocimiento previo del atleta. Además, la metáfora es cambiante, ya que se puede designar a cosas distintas con sola nombrarlas: “Napoleón es un héroe”, puede intercambiarse con “Marco Antonio es un héroe” (p. 90).

En segundo lugar está la alegoría. Esta, a diferencia del símbolo, procede de manera inversa, es decir, si el símbolo se da por medio de una transignificación del primer sentido hacia un segundo sentido, en la alegoría, en cambio, «es un recurso para *interpretar* acontecimientos o realidades que se conocen, o se hacen conocer por una “explicación”, como en las parábolas evangélicas o en las de Buda» (p. 92), es decir, «la alegoría *traduce* un segundo sentido (¡anterior!) a un primer sentido, que es el de la forma literaria» (p. 92). Y, finalmente, el signo; similar a la alegoría «el segundo sentido, aquello a lo que remite el signo, es *anterior* (en el conocimiento) a su formalización (en el lenguaje, en el arte, en lo gestual, etc.)» (p. 94). Por ejemplo, siguiendo al autor, una huella en el piso nos informa que una persona o que quizás un animal pudieron pasar por ahí, esto último (la huella) se constituye como *signo*, ya que existe un conocimiento anterior del efecto de una pisada. En ese sentido, para que algo sea considerado como signo debe serlo de algo conocido, ya sea por convención o por una experiencia previa. Por el contrario, como ya lo hemos mencionado, el símbolo “remite” a algo “desconocido” en sí, el cual se manifiesta de manera intuitiva en algo palpable (p. 94). Por otra parte, el signo, a diferencia del símbolo, se da en una relación de “causa-efecto”, ya que si se observa fuego en una chimenea es “signo” de que alguien pudo prender leña para ocasionarlo (p. 95).

Ahora mencionaremos más características sobre el símbolo. Lo primero que tendríamos que señalar es su carácter polisémico, esto significa que si los fenómenos del mundo están susceptibles de ser simbolizados, entonces ello implica que los metasentidos que se puedan “concretar” serán plurales. No obstante, cuando uno de ellos se actualiza, el símbolo deja de ser polisémico, tomando el aspecto de uno de las varias significaciones, la clausura (p. 122). Además, el símbolo es relacional, en el sentido de que por él un conjunto de personas se sientes vinculadas unas de otra, dotándola, incluso, de una identidad propia. Otra característica, es la permanencia del símbolo, ya que muchos de los elementos mantienen sus valores simbólicos a pesar del paso del tiempo, lo cual, a su vez, nos permite observar que el símbolo es universal, pues han sido compartidos por culturas distintas entre sí, no necesariamente en un espacio y tiempo determinados.

Otra característica a resaltar es que el símbolo es prehermenéutico, ya que el símbolo no es un texto todavía, sino una « (...) una realidad cualquiera experimentable, que es cargada de una trans-significación» (p. 125). De ahí que no esté limitado por el lenguaje conceptual o por el logos y, por ende, su interpretación esté abierta, pues su papel reside en “decir” y no en “explicar” la experiencia vivida. Lo contrario sucede, en efecto, con el mito, que es cuando el símbolo se convierte en un “relato”. El símbolo, también, es totalizador, porque expresa lo divino o lo misterioso como una *totalidad* ontológica y se da en cadena, es decir, no se presentan de manera aislada, sino en vinculación con aquellos que presentan “aires de familia” (agua- luna- mujer- germinación) (p. 129).

Asimismo, no está demás enfatizar la función social que cumple el símbolo, pues constituye el modo por excelencia por el cual el *homo religiosus* pueda expresar sus vivencias, cuyo registro lo podemos detectar a lo largo de la historia de la humanidad y en especial las historias de las religiones (p. 130). Y, finalmente, es plausible que un símbolo pueda extinguirse, pero esto no se da desde el interior de la cosmovisión religiosa, sino de forma externa, el cual, según el autor, son cuatro: 1) el conceptualismo, 2) cuando se convierte en dogma y “sintaxis”, 3) bajo alguna hermenéuticas reductoras (psicoanálisis) y 4) una lectura historicista de cualquier libro o texto religioso (pp. 132- 133).

1.3.3.2. Mito

La palabra *mito* proviene el vocablo griego *μῦθος* cuya traducción, por lo general, es *relato*, *narración* o *discurso*; en ese sentido, se puede afirmar que el mito se expresa a través de un texto, ya sea escrito u oral, pues su principal finalidad es la de comunicar algo a alguien sobre algo, pero qué es lo que tratan de comunicar los mitos. Veamos algunas definiciones al respecto. En primer lugar, Mircea Eliade lo define así: «el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”» (Eliade, 1991, p.12). Añade, además, que el mito no narra lo que ha sucedido *realmente* (cursivo del autor), sino sólo describe las diferentes irrupciones de lo sagrado en el Mundo y esta irrupción de lo sagrado es lo que lo fundamenta (p.13). En ese sentido su historia es sagrada, aunque “historia verdadera”, donde se cantan las acciones de seres sobrenaturales o héroes divinos que, a su vez, constituyen el modelo a seguir en relación a las actividades humanas (p.13).

Kirk (1973) señala que los mitos poseen una cualidad de “realidad” o “verdad” para el establecimiento de instituciones o derechos o para la reflexión e indagación de problemas o preocupaciones (p. 55), menciona, asimismo, que los principales personajes en su mayoría son seres sobrenaturales cuyos historias ocurren en un tiempo no histórico o en un pasado primigenio, regido por «su fantasía sin límites y a menudo paradójica» (p.55); sin embargo, el filólogo inglés no comparte la idea de calificar a los mitos como narraciones exclusivamente sagradas y que guarden una relación estrecha con los ritos.

Para Vernant (1982), por otra parte, los textos que se categorizan como mitos presentan tres características: 1) están asociados a una misma tradición, aunque pueden sufrir variaciones, pero manteniendo su línea, 2) son relatos que son capaces de encantar al oyente, pero que son tomados como “serios”, cuyos temas son esenciales a la existencia del hombre y 3) se caracterizan por mostrar a personajes (agentes) que tratan de realizar una hazaña, donde el inicio del relato es modificado conforme avanza y que estos cambios son causados por otros personajes (operadores) que mayormente tiene una naturaleza sobrenatural y que escapan al tiempo ordinario. (p. 56).

Gadamer (1997), en relación a lo anterior, nos sugiere que el mito puede ser entendido como una especie de acta notarial, pero, a diferencia de lo que comúnmente entendemos por esta, no se presenta de forma escrita, sino de forma oral, es decir, a través de una narración. Ahora, como sucede en un acta notarial, dicha narración está “firmada” o respaldada por un grupo de personas que, en este caso, se sitúan en una tradición (p 17). Con respecto a su contenido, tanto la razón como la ciencia están inhabilitadas como testigos presenciales, puesto que dicho contenido expresa un suceso único, esto es, «el

tiempo originario en que los dioses debieron haber tenido un trato aún más manifiesto con los hombres» (p. 17). Ahora bien, la narración de los mitos poseen una lógica y una verdad propia, su fuerza narrativa radica en el nombrar, es decir, en el momento en que relatamos las peripecias de los dioses a través de sus nombres, realizamos una especie de invocación que actualiza nuestro presente, pues a pesar de la distancia insalvable entre lo que aconteció y lo que nos dice la narración, logra englobar nuestro presente.

Esto solo es posible, afirma el alemán, si el narrador logra que el oyente se introduzca en el mundo narrado, es decir, el narrador no toma una posesión marginal respecto al mito, sino que él también es atrapado; de ahí que Gadamer (1997) señale que « (...) el narrar es también, sin duda, un proceso recíproco» (p.32). Al igual que el juego, que termina adueñándose de los jugadores, la misma narración consigue una autonomía propia. Finalmente una característica fundamental de la narración es la libertad con que se suele expresar sus contenidos, donde no existe algo así como un canon que vigile si lo narrado se ajusta o no a este, ni que impida que en el mito existan variantes. Mas esto no es ningún indicio de debilidad; al contrario, «pues- señala Gadamer- detrás de ello se oculta la presuposición de que hay una abundancia tal de lo que debe ser narrado y de lo que acontece, que es inagotable» (p.32). En efecto, todo cuestionamiento de lo narrado por su credibilidad y originalidad brilla por su ausencia, porque «lo que importa en este caso no es la creencia, sino el reconocimiento y de la presentación conmemorativa de una certeza sobrecogedora» (p.35).

Complementando con lo anterior, podemos afirmar que el mito es una narración que se expresa a través de un texto. En él se narra un hecho que es

percibido como algo que *realmente sucedió*, pero que a su vez es una narración *imaginaria*, porque es una construcción del *homo religiosus*. Sin embargo, esto no quiere decir, en relación a lo primero, que se narre un suceso cuya realidad tenga una evidencia empírica, pues lo que se narra pertenece a un tiempo prístino o al *illud tempus* que denomina Eliade, ya que «el tiempo (y el espacio) del mito no son coordinables con el tiempo y el espacio de nuestra experiencia» (Croatto, 2002, p. 210). Y en relación a lo segundo, tampoco significa que el mito sea un constructo totalmente subjetiva, puesto que se estaría matando su densidad simbólica (p. 209). Entonces, lo que se narra en el mito es un suceso *instaurador*, cuyos protagonistas principales son las divinidades. Ahora bien, erróneamente, se ha creído que los mitos eran narraciones cuya intención era la de “explicar” las causas de los fenómenos de la naturaleza, ritos, etc.; sin embargo, « el mito no describe *cómo* se originaron las cosas sino que “dice” –con su especial remisión a los orígenes- *qué* son, cuál es su *sentido*» (p. 219).

Ahora bien, a diferencia del símbolo que era prehermenéutico, el mito, en cambio, es hermenéutico, porque los mitos no se reducen a experiencias subjetivas, sino está cimentada sobre realidades colectivas o sociales, la cuales son dotadas de sentido (p. 235). Con respecto a lo antes mencionado, los mitos son anónimos y sociales o, en palabras del autor, *son cosmovisionales* (p. 264). Esto quiere decir, entonces, que los mitos no se pueden reducir de una cosmovisión a otra, puesto que cada colectividad social interpreta de manera distinta los fenómenos de su realidad (p. 264). Y, finalmente, el mito es un discurso sagrado, ya que es una narración de lo que

han realizado los dioses en un tiempo originario y el solo hecho de recitarlo es una manera de “repetir” las acciones de las divinidades (p. 227).

Por todo esto, podemos afirmar que el mito en una narración simbólica, anclada a una tradición cultural, que proporciona un horizonte de sentido respecto al modo de comprender la realidad, configurando así modelos de comportamientos y, a su vez, respondiendo a los enigmas del universo, cuyas verdades -que no son verificables- se expresan de forma no conceptual.

Un tema importante, es el de saber por qué el mito adquirió un significado de ficticio o falso. Pues bien, esto se inició desde la época antigua, pero fue en la época moderna donde finalmente adquiere esos apelativos. En principio, con la aparición de la escritura fue inevitable su racionalización, cuya radicalización, haciendo un salto en el tiempo, se llevó a cabo en el siglo V a. c., es decir, durante lo que la historiografía ha catalogado como la “ilustración” griega, donde resaltaron figuras, tales como los sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles. Sin embargo, con esto no queremos decir que los griegos, y en especial los filósofos, apartaron o excluyeron al mito, sino todo lo contrario, lo mantuvieron vivo, aunque prolongándolo al universo de la razón filosófica o trasponiéndolo a otro plano, asumiendo que el mito poseía una verdad como el logos, pero que se manifestaba de diferente modo (simbólico o figurado); en otras palabras, el nacimiento de la filosofía no se dio en oposición o superación al mito. No obstante, los efectos nefastos de esta racionalización, que de por sí oscureció al mito, se revelaron, primero, durante la época medieval, a través de la consolidación del cristianismo y, posteriormente, con mayor fuerza, en la modernidad.

Al respecto podemos decir lo siguiente: el cristianismo fue quien cuestionó al mito de manera radical (Gadamer, 1997, p. 10) al confrontarlo con la noción de verdad de correspondencia (entre el intelecto divino y el intelecto humano) que había heredado de la Antigüedad; en ese sentido, los mitos no pueden ser entendidos mediante la fe, pues desde su punto de vista las historias míticas están al margen de cuestionar si algo ha ocurrido de verdad o no (p. 37). Esta interpretación de la verdad que fue asimilada por la filosofía moderna- donde la correspondencia ahora sería entre el sujeto y el objeto, a consecuencia de la secularización que sufrió el cristianismo, pero que el mismo había sido parte de tal proceso- concedió la radicalización extrema del racionalismo, impactando “(...) no sólo sobre la verdad salvadora del cristianismo, sino también, en un sentido universal, sobre la tradición mítica de todos los pueblos” (p.38). Pero pronto los presupuestos modernos fueron puesto a la luz por los filósofos de la sospecha (Nietzsche, Schopenhauer, Marx), quienes pusieron en evidencia la falsa idea de la existencia de una razón absoluta de sí misma y que, al contrario, depende de manera efectiva ya sea de lo político, económico, social, etc. (p. 20); y que explican un poco los distintos enfoques que actualmente la Filosofía Contemporánea ha seguido.

Mientras tanto, a partir del siglo XVIII nacieron las primeras escuelas que trataron el tema del mito, entre ellas se encuentra la escuela de mitología comparada, la escuela antropológica inglesa y la escuela histórica filológica. Solo mencionaré que sus resultados no fueron muy significativos, ya que aún conservaban como paradigma metodológico al de las ciencias naturales. Recién en el siglo XX, gracias a los avances de la sociología y antropología francesa, se ofrecen las primeras interpretaciones del mito con mayor

exactitud. Entre las corrientes se destacan la escuela Funcionalista de Malinowski, el Estructuralismo de Levy Strauss y el Simbolismo de Mircea Eliade, y de Ricoeur principalmente.

1.3.3.3. Rito

El *homo religiosus* no solo expresa su vivencia de lo sagrado a través del discurso, el mito, sino también mediante el gesto físico, es decir, el rito. En otras palabras, el rito es la expresión gestual del símbolo (Croatto, 2002, p. 308). Esto significa que tanto el mito como el rito se encuentran muy concatenados, como dos formas de manifestación de la dimensión simbólica, pero antes de profundizar sobre esta relación, comencemos por tratar de definir lo que es el rito. Este se puede entender como «una práctica periódica, de carácter social, sometida a reglas precisas» (p. 309). Estas reglas no van hacer constituidas estrictamente por la intervención humana, sino, en relación a su significado etimológico- que deriva del latín “ritus”, que a su vez proviene del sánscrito védico “rta”-, que responde mucho más a una acción divina, es decir, se muestra como una recreación de las acciones de los dioses en un tiempo primordial, cuya emulación debe realizarse sin más. La intención del rito no solo se limita a la imitación de las gestas de los dioses, sino a lograr que el hombre participe de lo divino (p. 309). Por ello, la realización del rito implica la ejecución de un conjunto de gestos y no es suficiente la realización de un gesto para considerarlo como un rito, al igual que no tendría ningún sentido ver solo la mitad de una película (p. 311).

Veamos su relación con el mito de manera más detallada. Como ya se ha manifestado líneas atrás, las acciones divinas se reactualizan a través del

rito, esta “escenificación” implica toda una participación conjunta de personas, objetos, indumentaria, etc. Así como el mito, el rito también parcializa o concretiza el aspecto polisémico del símbolo, pero en el rito esta clausura se profundiza más, además es importante mencionar que también hay mitos que pueden “fundar” un rito (p. 313). Por otro lado, hay que reconocer la función social que cumple el rito, el cual se refleja cuando, al llevarse a cabo, se actualiza tanto el espacio y el tiempo sagrado, lo cual se constituye como centro del mundo (p. 323). Además, la persona que se encarga de dirigir el rito también se sacraliza para poder garantizar la eficacia ritual, el cual se le designa como sacerdote o chamán (p. 336). Y, por último, es muy posible que el rito se degenere o distorsione cuando se le comprende como una acción meramente mecánica, pues su eficacia se da en el plano simbólico y pierde su sentido de ser cuando se vuelve un ritualismo, es decir, cuando se «se sacraliza el rito mismo, en vez de ser este una expresión de la sacralidad que informa toda la acción. En el fondo, la acción divina trans-significada es rebajada a un condicionamiento de normas exteriores humanas» (p. 341).

Así como existe una tipología de mitos, también se han tratado de clasificar al rito, presentándose varias propuestas de diferentes autores, como Durkheim, Cazeneuve, Habel, Widengren y Eliade. Existen los ritos de iniciación, que consiste en mostrar el nuevo “status” ontológico del ingreso del iniciado, a una nueva forma de vida. Luego está el sacrificio, el cual es un fenómeno complejo de explicar y trataremos de detenernos en él. Proviene del latín *sacrificium*, que significa *hacer que algo sea sagrado*, pero es necesario tener en cuenta que dicho significado está dentro de un contexto cultural determinado, es decir, el romano. Comúnmente, por otra parte, se asocia al

sacrificio la entrega de un ser vivo, ya sea un animal o una persona, como una oblación para la divinidad, ya sea de manera cruenta o incruenta (p. 354). En ese sentido, «la ofrenda/ víctima es “hecha sagrada”, pasa de su condición profana a ser un elemento *sagrado* que, como tal, es presentado a la divinidad» (p. 356).

Para la realización del sacrificio se tiene que tener en cuenta ciertos requisitos: primero, tanto el ejecutor como la ofrenda deben prepararse para poder llevar a cabo este rito, además el tiempo y el espacio juegan un papel aparte, ya que dependiendo de ambos elementos el ritual puede lograr su máxima eficacia, además de poseer todos los instrumentos que sean necesarios para tal empresa. Y tomando en cuenta a Widengren, el autor nos habla de tres tipos de sacrificios: de oblación, de expiación y de comunión (p. 360).

La oración es otro elemento fundamental en todo ritual, ya que expresa la cosmovisión y las acciones que caracterizan a una comunidad en particular. Su principal función es la comunicación con la divinidad, cuyo contenido y formas son diversas e intrínsecas en todas las religiones, a través de los “himnos” (p. 366). Ahora bien, la oración está dirigida a una persona y no a un objeto, «es ahí la necesidad de representarla y presenciarla en una *estatua*. Orar ante una estatua (...) no es venerar el metal, la madera o el yeso (interpretación absurda y superficial), sino la *persona* divina allí representada y que, por supuesto, es trascendente» (p. 368).⁶

⁶ En la cosmovisión andina, las divinidades (las *huacas*) no son *representadas*, es decir, no participan del esquema dicotómico sujeto-objeto. Como veremos más adelante, las *huacas* pueden ser una laguna, una montaña, un manantial, etc., como tal y no como un medio.

Entre otras características, Croatto menciona que la oración suele ser espontánea y proyectar los sentimientos cotidianos de una persona o de una comunidad social, lo cual implica que sea fugaz, a pesar de mostrar una cosmovisión, pero se diferencia de aquellas que son “fijadas” en una tradición religiosa. Además, así como el mito, el rito también cumple la función de cohesión social, pues refuerza el sentimiento de pertenencia del grupo y los distingue de otras comunidades. Otro rasgo de la oración es que deben ser aprendidas de forma correcta, no se admiten los errores, pues fueron enseñadas por las divinidades (p. 370).

La fiesta también se constituye como un elemento central en todas las religiones y, por ende, en todo rito. Su función no solo se limita a revivir las acciones de los dioses en un tiempo ancestral para pasar del tiempo profano al tiempo sagrado, sino además para manifestar de manera social vivencias muy profundas; en efecto, «la fiesta es una experiencia de comunión con lo sagrado, ya que en ella se celebra alguna de sus manifestaciones (hierofanías cósmicas, telúricas, históricas, personales, etc.)» (p. 376); es un «juego cultural»⁷. Y no es importante dejar de mencionar a los ritos funerarios, los cuales «no son otra cosa que operaciones simbólicas para “significar” el tránsito de esta vida a otro modo de *ser*. Se trata de ritos “de pasajes”» (p. 378). En consecuencia, veremos en los próximos capítulos como estos rasgos “subjetivos” y “objetivos” de lo sagrado se expresan en la religiosidad andina.

Nuestra intención en este primer capítulo, a modo de conclusión, es mostrar que existe una línea de continuidad en referencia al concepto de *lo*

⁷ Gadamer, en *Verdad y Método I* (2001), propone un análisis fenomenológico del juego. Para mayores detalles consúltese el capítulo titulado *El juego como hilo conductor de la explicación ontológica* (p. 143).

sagrado, desde los primeros estudios antropológicos e históricos hasta en el ámbito filosófico a través de la fenomenología de la religión. Pero vamos a mostrar más adelante que esta concepción de *lo sagrado* presenta limitaciones para comprender otras formas religiosas, como en el caso de la religión andina, expresado a través de las huacas.

CAPÍTULO SEGUNDO

LO SAGRADO EN LA CULTURA
ANDINA

2.1. La cosmovisión⁸ andina

Comencemos por definir los términos aquí presente: *cosmovisión* y *andino*. Josef Estermann señala que el vocablo *andino* es polisémico: en primer lugar, alude a una categoría espacial, es decir, a las características geográficas y topográficas de este espacio, el cual es conocido como los Andes. En efecto, lo “andino” designa al aspecto geográfico que comprende el territorio cordillerano de América del sur, con sus respectivas peculiaridades climáticas (existen microclimas y diversos pisos ecológicos) y altitudes (que varían desde los 2000 msnm hasta los 6800 msnm), (Estermann, 1998, p. 51), en el que, a pesar de las dificultades geográficas, se gestó una cultura, una forma de vida. En segundo lugar, lo *andino* también designa a una categoría cultural, esto implica un modo de sentir, de vivir, de conocer y experimentar el entorno que trató de adoptarse (p. 52). A pesar de la gran diversidad y heterogeneidad de culturas que florecieron desde antes del dominio de los incas, creemos que entre ellas subyace una lógica de por medio, una racionalidad que hasta el día de hoy es posible percibirla, aunque quizás adherida al influjo de cosmovisiones foráneas, como la occidental, ya sea a través de la filosofía, religión o ciencia. Siguiendo al autor, el término *andino* alude también a una categoría étnica, ya que el hombre andino se reconoce a sí mismo dentro de la geografía, sociedad y cultura andina (p. 53). En consecuencia, podemos

⁸ Aquí hacemos nuestra la propuesta del profesor Zenón Depaz de recategorizar el concepto de “cosmovisión” por el de “cosmo-vision” presentado en un su libro titulado *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*, publicado el año pasado. En la introducción señala lo siguiente: « (...) para poner de relieve la sensibilidad holística que la caracteriza, que tiende a situar la experiencia humana a escala cósmica, entendiendo que discurre en permanente relación y co-operación con los otros seres que componen el cosmos y que, al igual que el hombre, constituyen comunidades de vida vinculadas entre sí » (p. 21).

afirmar, que el término *andino* comprende tres niveles semánticos: el espacial, el cultural y el étnico.

Antes de definir el segundo término, es importante, primero, señalar por qué hemos optado por elegir el término *cosmovisión* y no, por ejemplo, *filosofía* o alguna palabra compuesta como *pachasofía*⁹. Primero, porque nuestra investigación no gira en torno a responder si hubo filosofía o no en la época prehispánica; y si aun así fuera el caso, creemos que tampoco sería el camino correcto. Creemos, que al tratar de responder a esta interrogante existe una idea subyacente: la de creer que si no calificamos de filosófico al pensamiento andino, entonces este carecería de valor o de relevancia; lo cual no tendría que ser así necesariamente. Pero esto responde a un supuesto mayor, a saber, la prevalencia del concepto o del logos por encima del símbolo, pero veremos que el mundo andino es eminentemente simbólico. Por eso, preferimos el término *cosmovisión* que *filosofía*, ya que nos permite un marco más flexible para la comprensión del pensamiento andino. Entonces qué se entiende por *cosmovisión*.

Siguiendo a Estermann, el autor divide metodológicamente el término en cuatro niveles, aunque lo más relevantes son los tres primeros: el primer nivel lo constituye la realidad en sí, anterior a toda relación con el hombre, cuya alteridad se presenta como radical, pues el solo hecho de tratar de apropiársela, ya implica una “interpretación”, pero de modo pre-conceptual. Si

⁹ Estermann propone una serie de vocablos quechuas fusionados con el término occidental “sofos”, como “pachasofía”, “runasofía”, “Ruwanasofía” y “apusofía”, para, desde la perspectiva del autor, dar cuenta de la existencia de la filosofía andina en sus distintos ámbitos. Sin embargo, creemos que esto en vez de facilitar, trae a colación más interrogantes: ¿acaso es necesario añadir un término occidental para comprender estos términos quechuas?, ¿por qué no, más bien, tratar de buscar el sentido desde los términos quechuas? Creemos que más fructuoso sería proponer líneas de investigación que se avoquen al descubrimiento del sentido de conceptos quechuas claves para la tradición andina.

nos ceñimos a la realidad del hombre andino, implica a todos los elementos que intervienen en su realidad espacio-temporal (p. 68). El segundo nivel, alude a la interacción del hombre con su “realidad”, es decir, es la experiencia vivencial, que supone una cierta “interpretación” de su mundo, cuyos parámetros no son neutrales, sino dirigidos por intereses pragmáticos y existenciales. En este nivel se da un primer nivel hermenéutico y es ahí donde, según el autor, se configura lo que hemos denominado como *cosmovisión*, la cual no necesariamente se haya tenido que expresar de manera racional o conceptual, pues hay civilizaciones, como la andina, en donde, a diferencia de la civilización occidental, se ha privilegiado el lenguaje simbólico. Luego, es en el tercer nivel donde se da la reflexión filosófica, pues ahí se ejerce una reflexión sistemática y metódica de la experiencia vivencial, esto es, una conceptualización de lo vivido (p. 69). El cuarto nivel consiste en la reflexión de lo producido por la filosofía, lo cual constituye un segundo nivel de reflexión y un tercer momento hermenéutico (p. 69).

Ahora bien, antes de continuar, nos parece pertinente señalar un punto importante en relación a la empresa que Estermann desea llevar a cabo, a saber, la de justificar la existencia de una “filosofía andina”. Esto, según el autor, se daría en el tercer nivel, ya que «la filosofía andina en específico es la interpretación sistemática (conceptual y racional) de la experiencia vivencial del *runa* de parte del *kosmos* que lo rodea» (p. 69). Sin embargo, y para ello asumimos la crítica vertida por Javier Hernández, Estermann asume, quizás sin percatarse, la superioridad del concepto sobre lo simbólico, esto es, en palabras de Javier (2015):

cuando Estermann califica de pre-conceptual y pre-filosófica la experiencia del hombre andino supone tácitamente que tal experiencia debe luego ser traducida al concepto y la teoría, pone al concepto como norte y guía de la interpretación (...) y además supondría que la experiencia vital del hombre andino no tiene otros medios para expresarse (p. 128).

Por tanto, no se sigue el paso del segundo nivel al tercer nivel, ya que si lo característico del hombre andino es su expresión eminentemente simbólica, debemos, entonces, empezar, primero, por considerarlo de real importancia y, segundo, a partir de ahí comprender su horizonte de sentido. En suma, podemos afirmar que toda cosmovisión comprende una experiencia vivencial, la cual es la primera forma en que el hombre andino “interpreta” su mundo. Esta construcción se da a un nivel inconsciente, pero de manera colectiva (García, 2010, p. 9). En ella podemos encontrar tres componentes: la imagen del mundo, las valoraciones de la vida y las orientaciones de la voluntad (Lozada, 2006, p. 71).

Ahora bien, es menester puntualizar que al decir “primero” no estamos asumiendo un esquema de corte evolucionista, donde esta primera forma de interpretación sea inferior a una segunda, que sería la filosófica, ni que necesite que pase al nivel filosófico, pues creemos que ambas tienen la misma relevancia, con la única diferencia de que tienen distintas maneras de interpretar la realidad, aunque históricamente se haya superpuesto una de ellas. Esta interpretación obedece, a su vez, a una racionalidad y a una lógica de estructurar su entorno. A pesar de utilizar conceptos propios del mundo occidental (racionalidad, lógica), lo cual es algo que se pueda cuestionar;

afirma el autor, en el mundo andino subyace una racionalidad o lógica distinta al mundo occidental (Estermann, 1998, p. 89).

En contraposición de la racionalidad occidental, cuya interpretación de su experiencia vivencial ha prevalecido lo conceptual y, por tanto, ha tratado de eclipsar otras formas de acceso de la realidad, en la racionalidad andina, como ya lo hemos mencionado, esta interpretación de su mundo es predominantemente simbólica (p. 92). Otros de los efectos de este empoderamiento del concepto y que constituye uno de los rasgos más notorios de la racionalidad occidental fue la aparición de una dicotomía irreconciliable o, como lo ha denominado Estermann, *una diastasis gnoseológica*, la cual implica a su vez una *diastasis ontológica*, esta separación irreconciliable entre el sujeto y objeto; cuyas limitaciones se reflejan cuando a partir de este presupuesto se trata de estudiar o comprender modos de vida alternas ocasionando que sean reducidas a planos dicotómicos, como por ejemplo, lo sagrado y lo profano, racional e irracional, trascendente e inmanente, etc. (p. 93), tema que será tratado en profundidad en el tercer capítulo, donde mostraremos las limitaciones al tratar de entender con categorías occidentales, en este caso, la religiosidad andina.

Entonces, en la cosmovisión andina, la realidad o *pacha* no se presenta como materia inerte separada o desarraigada del hombre, ni mucho menos se presenta como un objeto para ser aprehendida de manera cognitiva, sino «está presente como ‘símbolo’, es decir: como un complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente, unos a otros» (p. 94). Esto significa, a su vez, que existe un presupuesto mayor que soporta esta manera de relacionarse con el *pacha*, a saber, que todo está relacionado, es decir, en la

cosmovisión andina lo que tiene carácter esencial es la relación, la conexión o el vínculo mismo¹⁰, antes que los propios entes, tal como ha predominado en el paradigma occidental, donde no cabría la idea, e incluso resultaría contradictorio, que la esencia no esté determinada por un solo ente, lo cual también constituye un presupuesto a priori en la filosofía Occidental (p. 96).

Esto se visibiliza en las estructuras lingüísticas en algunos idiomas occidentales, donde el sustantivo o el nombre es el punto cardinal en la construcción de las oraciones; mientras que en el quechua o *runasimi* es el verbo quien marca la pauta en la oración, ya que al ser una lengua aglutinante nos permite añadir sufijos y prefijos y expresar la relación con los reflexivos (-*ku*)¹¹, la reciprocidad (-*naku*) y las relaciones pronominales, las cuales en el español, por ejemplo, están separados del verbo; en cambio, en el *runasimi* es necesario que estén adheridas al verbo (-*wan*; -*yki*, -*wanki*; -*sunki*). Por ejemplo: si escribimos la siguiente frase en español: *el me ama* o *me ama*, podemos observar claramente que el pronombre personal (me) está separado del verbo (amor), del mismo modo en otros idiomas como en el inglés (*loves*

¹⁰ Uno de los elementos que simboliza este carácter relacional en el mundo andino es el tejido. En los *Manuscritos de Huarochirí*, en el primer capítulo, se menciona que los hombres antiguos, antes de realizar cualquier actividad, pedían a Huiracocha que le recuerde como hacer su trabajo para poder hacerlo bien, pero se menciona que quienes más invocaban a la deidad eran los maestros tejedores, ya que su trabajo era una labor muy ardua (p. 13-29). En esta pequeña narración, la cual guarda una gran densidad simbólica, nos sugiere la importancia que tenía el tejido para el mundo andino.

¹¹ El quechua se caracteriza por ser una lengua aglutinante, es decir, se construye palabras añadiendo sufijos y cada uno de estos le otorgan una función distinta. Por ejemplo, tal como está apuntado en este párrafo, el sufijo -*ku* expresa un acción reflexiva: *ñaqchay* (peinar), *ñaqchakuy* (peinarse). Luego, el sufijo -*naku*, cuya función es señalar una acción que se realiza entre dos o más personas; por ejemplo: *haytay* (patear, dar un puntapié), *haytanakuy* (patear mutuamente). Y los sufijos pronominales (-*yki*, -*wanki*, -*sunki*, -*wan*) que al unirse con el verbo, forman verbos pronominales: *kuyyiki* (Yo te quiero), *kuyawanki* (tú me quiere), *kuyusunki* (él te quiere) y *kuyawan* (él me quiere); también existe en su forma plural (*ykiku*, *ykichik*, *wankiku*, *wankichik*, *wanku*, *wanchik*, *sunkichik*).

me), en el francés (*il me aime*) y en el alemán (*er liebt mich*), por citar algunas de las lenguas occidentales. Pero en el quechua se escribiría de este modo: *waylluwarmi*, donde el verbo es *waylluy* que significa *amar*, el pronombre personal es *wan* y *mi* el enfatizador, que le otorga un carácter de veracidad. En efecto, podemos observar que esta oración se estructura en función del verbo, del ente relacional. (p. 97). Al ser lo “relacional” lo esencial, los entes particulares se constituyen como tales y no por sí mismos, esto no significa que dicha relación sea como consecuencia de una deducción o emanación de un principio o substancia (como lo ha tratado de justificar la filosofía occidental), sino se da en la misma relacionalidad integral de los entes.

Siguiendo la propuesta de Estermann, él autor nos habla de tres principios derivados: la complementariedad, la correspondencia y la reciprocidad, lo cuales son sustentados por el principio de la relacionalidad del todo, cuya influencia comprenden todos los aspectos de la realidad del runa andino, que a continuación explicaremos. En primer lugar, el principio de correspondencia que señala que cualquier parte de la realidad o del *pacha* se corresponde armoniosamente (p. 123); pero a diferencia de la tradición occidental, donde la “correspondencia” ha sido entendida en términos de una diástasis gnoseológica- lo que constituye como el principio de causalidad en la ciencia moderna-, este principio se deriva de manera simbólica, es decir, en el mundo andino, a diferencia de la representación cognitiva (privilegiado por Occidente), se ha privilegiado otra forma de representación: la celebrativa-afectiva (p. 125), o lo que la investigadora Blithz Lozada (2006) ha manifestado como «la inteligencia emocional que siente y restaura la reciprocidad, el equilibrio, la alternancia, la inversión y la complementariedad» (p. 74). Esta

inteligencia emocional se manifiesta porque, a diferencia del mundo Occidental donde se ha privilegiado la “vista” como punto de partida para la comprensión del mundo, en la cosmovisión andina se ha privilegiado más bien otras capacidades no-visuales como el tacto, el olfato y el oído; del mismo modo esto también se refleja en el *runasimi* o quechua¹² (Estermann, 1998, p. 100). En ese sentido, «la racionalidad cognoscitiva no es en primer lugar ‘teórica’ (*theorein*), sino más bien emoción-afectiva. (...) El *runa* ‘siente’ la realidad más que la ‘conoce’ o ‘piensa’» (pp. 101-102).

En segundo lugar, está el principio de complementariedad que establece que ningún ente o acción existe o es pleno por sí mismo, sino en relación con su complemento, pues es ahí donde adquiere su cabal realidad. Si lo contrastamos con la tradición Occidental, en el mundo andino lo particular, lo concreto, el individuo no se completa mientras no logra integrarse a su complemento, que por lo general equivale a su oposición (p. 126). No existe ningún problema de corte lógico u ontológico que los opuestos se complementen; al contrario, refleja de la mejor manera la dinamización de la realidad. Es evidente que la lógica andina difiere a la lógica occidental, cuyo cimiento lo constituye la lógica aristotélica expresada en sus tres conocidos principios: el de no contradicción, el de la identidad y el del término excluido (p. 127). Podemos señalar que la lógica andina es trivalente o del tercero incluido (Lozada, 2006, p. 74). Además, esta complementariedad de los opuestos no se obtiene mediante un proceso cognitivo o gnoseológico, sino, como líneas atrás

¹² Estermann (1998), a modo de ejemplo, menciona algunos vocablos quechuas que muestran el énfasis distinto a lo visual: *rikuy*, *uyariy*, *tupayuy*, *mallikuy*. Por ejemplo, *rikuy* significa *ver*, pero está compuesto por el reflexivo *-ku*, lo cual sugiere que es acción recíproca, a diferencia del mundo occidental que pondera una mirada unidireccional, donde el objeto es observado por un sujeto (p. 101).

hemos adelantado, a través de una ‘mediación celebrativa’ simbólica (Estermann, 1998, p. 127).

Es pertinente señalar, en relación a la paridad andina- claramente subrayada por estudios antropológicos, arqueológicos y sociológicos de orientación estructuralista-, la limitación que presentan al reducirlo a una condición dual, olvidando que en donde se manifiesta lo dual, existe un tercero encubierto, casi visible: la relación, la mediación o el *chawpi*, el cual dota esta condición de dualidad misma (Depaz, 2015, p. 59).

Así, *chawpi* remite a un “medio” o “centro” de articulación de opuestos complementarios que, en cuanto tales, toman cuerpo –se constituyen, vienen a ser- en esa mediación, que viene a ser condición de posibilidad de plenitud. De modo que lo mediado y la mediación; lo relacionado y la relación, son todas formas de ser; aunque en este simbolismo todo lo dado (como donación de ser) parece manifestarse teniendo como trasfondo una mediación ontológica radical que es también apertura, poniendo así de relieve el carácter eminentemente relacional del mundo (*pacha*), entendido como “orden” fenoménico (Depaz, 2015, p.65).

Y, finalmente, el tercer principio, que sostiene que una acción se complementa con una acción recíproca¹³, aquí los “sujetos” que participan no se limitan a una relación exclusiva entre seres humanos, pues la reciprocidad no es antropocéntrica, sino involucra a la naturaleza y a lo divino, es decir, «la humanidad aparece como una especie entre otras y como parte de una infinidad de criaturas que comporten el mismo escenario de vida» (Lozada, 2006, p. 72); de ahí que en la ética andina no se circunscribe solo en el plano antropológico, como en Occidente, pues todos los que participan del *pacha* son

¹³ En el *Manuscrito de Huarochirí* es visible la relación recíproca en todos los niveles, ya sean entre personas, entre deidades, entre personas y deidades, incluso participan los animales y plantas.

actores 'morales' (Estermann, 1998, p. 133). En palabras del profesor Zenón Depaz (2015):

La reciprocidad, como imperativo moral en las relaciones de intercambio que sostienen la vida humana en el mundo andino, supone un sentido de mutua dependencia entre todos los seres. Tiene, por tanto, una base ontológica en el reconocimiento de las relaciones de oposición, complementariedad y equilibrio dinámico de entes y fuerzas que constituyen el cosmos o pacha en aquel horizonte de sentido (Depaz, 2015, p. 132).

Estos principios derivados de la cosmovisión andina se manifiestan de manera concreta en los distintos aspectos: en su cosmología, su antropología, su ética y su religión, siguiendo la división propuesta por Estermann. No obstante, no está de más señalar que esta división es de carácter metodológica, pues estos aspectos se muestran como un todo relacionado; además, por efectos de la presente investigación, no trataremos a cada uno de estos aspectos como realmente se merecen, pues estamos seguros que, sin ningún problema, podrían ser una línea de investigación y, por ende, solo mostraremos algunos esbozos conceptuales al respecto; sin embargo, el próximo capítulo detallaremos en uno de ellos, a saber, del aspecto religioso, que es la línea de investigación que estamos trabajando.

En el plano cosmológico, el termino panandino para referirse al “mundo” o a la “realidad” en su dimensión total es *pacha*¹⁴, que líneas atrás lo hemos utilizado, pero ahora vamos a explicitarlo. Este vocablo es muy complejo de entender, pues así sin más no se le puede equiparar a los términos

¹⁴ Recomendamos el libro del profesor Zenón Depaz, *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*, en donde propone una interpretación muy sugerente sobre conceptos panandinos como *pacha*, *yana*, *waka*, *kama*, *yachay*.

occidentales que hemos presentado al inicio, ya que ambos denotan básicamente al aspecto espacial, territorial; en cambio, *pacha*, tal como también han manifestado varios investigadores de distintas disciplinas, designa no solo el aspecto espacial, sino también al temporal, es decir, ambos elementos, a diferencia en la concepción occidental, no se encuentran desligados, ni sus límites se visibilizan con claridad; al contrario, se muestra interrelacionados y no solo se refiere a todo lo físico o material, sino también a lo no material, cuya relación no se reduce a esquemas dicotómicos, como lo visible e invisible, lo material e inmaterial o lo sagrado y profano (p. 145), además esta ligación entre el espacio y el tiempo también se puede notar con claridad en el *runasimi* mismo¹⁵ (Lozada, 2006, p. 96; Estermann, 1998, p.184).

En el aspecto “espacial” (ponemos entre comillas, puesto que en la concepción *andina* el mundo está vivo, con capacidad de sentir y no una materia inerte cuantificable) comúnmente se acepta la división tripartita: *hanaq pacha* (mundo de arriba), *kay pacha* (mundo de aquí) y *uku pacha* (mundo de abajo), pero estos “mundos” no son distintos ni excluyentes, pues están de modo relacionados, interconectados y tampoco significa que entre los tres exista un orden jerárquico. Ni el *hanaq pacha* es transcendente a los otros dos ni se reduce a lo meramente astronómico, ni el *uku pacha* representa un estado inferior. En ese sentido, los tres “mundos” se rigen por los principios de correspondencia y reciprocidad, en el «*kay pacha* juega un rol comunicante de *puente*, de transición, mediación y control del equilibrio, al cual el hombre contribuye con su acción de crianza, ritual y celebrativa» (Depaz, 2002, p. 58).

¹⁵ Por ejemplo, el término *nawpa* significa “antes”, “anterior”, pero también significa “delante”. Del mismo modo, el término *qipa* se refiere a las nociones temporales de futuro como “después”, “posterior”, pero, además, el significado espacial de “detrás” o “espalda” (Estermann, 1998, p. 184; Lozada, 2006, p. 96).

Por eso es de suma importancia para el *runa* andino que exista entre estos tres “mundos” una armonía y comunicación constante, cuyo logro es efectuado por él mismo, pues se presenta como *punte* de articulación para la estabilidad del *pacha* a través del acto simbólico-celebrativo, más que de forma representacional o teórica (Estermann, 1998, p.158)¹⁶. Una vez más, esto implica que la relación que mantiene el *runa* andino con el *pacha* no es de carácter instrumentalista, no la cosifica o la reduce a unas expresiones numéricas, menos se asume como superior o con el derecho de apropiarse de ella, pues estas acciones, como se vive y ve en el mundo occidental, romperían el equilibrio cósmico ocasionando enfermedades, cataclismos, etc. En efecto, ello nos lleva a afirmar que el *pacha* es un “sujeto” que actúa, siente y, por tanto, reacciona.

Con respecto al tiempo, es evidente también que difiere con la mirada occidental, pues en esta tradición se asume el tiempo como lineal o progresista- por influjo, a su vez, por la tradición judeocristiana- y como un “ente” cuantificable o matematizable, por influencia del desarrollo científico galileano-newtoniano. Por el contrario, de modo semejante con el espacio, el *runa* siente el tiempo como una manifestación del *pacha*, esto implica que el tiempo más que cuantitativo, como la tradición occidental, es cualitativo y ello se manifiesta con mayor énfasis en la distintas fiestas ritualistas que tuvieron lugar durante la época pre e incaica y que aún persisten en la actualidad. En palabras de Estermann (1998), «el tiempo es dis-continuo y cualitativamente heterogéneo.» (p. 183), esto se manifiesta porque «para el *runa* el futuro no es

¹⁶ Esto es lo que se conoce como el *pago* o *despacho* en la tradición andina-amazónica. Es decir, el “tributo” que se tiene que dar en compensación del uso de cualquier elemento del *pacha* o la petición de protección de alguna deidad para evitar algún accidente y/o signo de respeto, cuya realización aún tiene plena vigencia (Estermann, 1998, p. 234).

algo que ‘viene’ delante, y el pasado que está (o se ‘va’) atrás, sino al revés: el futuro en cierto sentido está “atrás”, y el pasado “adelante”» (p. 184). Esto explicaría por qué el hombre andino mantiene una relación consistente con sus muertos como si estuvieran “vivos”, lo cual está muy documentado en varias crónicas¹⁷. Por otra parte, tanto Estermann como Blithz, concuerdan en manifestar que la noción de tiempo que maneja el hombre andino es flexible e imprecisa a diferencia del carácter *cronolatría* occidental, que se caracteriza por la puntualidad y la medición exacta del tiempo (Estermann, 1998, p. 181; Lozada, 2006, p. 143).

Ahora bien, es importante mencionar que en la cosmovisión andina un ciclo temporal no consiste en la repetición de hechos o lo que se ha denominado como la idea del “eterno retorno”, como se ha creído comúnmente, sino, al contrario, implica una cancelación de un orden de cosas a través de un cataclismo cósmico, volviendo a un estado caótico para luego dar inicio a un ciclo temporal nuevo, a un nuevo orden, esto es lo se conoce como *pachakutiy* (Reyes, 2008. p. 142), (Estermann, 1998, p. 185) (Lozada, 2006, pp. 238-239).¹⁸

En la antropología andina el ser humano no se constituye como la máxima creación o superior a la naturaleza por su capacidad privilegiada del uso de la razón o por su capacidad de representación, sino como parte de una

¹⁷ En el *Manuscrito de Huarochirí*, de manera específica, son los capítulos 27 y 28 que hablan sobre la relación que tenían con los muertos. Y en el libro de Guaman Poma de Ayala podemos encontrar algunas referencias desde la página 216 hasta la página 224.

¹⁸ El término *pachakutiy* está compuesto por el vocablo *pacha* que significa mundo-tiempo y el verbo *kutiy* que denota “regresar”, “volver”. Pero, tal como apuntan los autores, no es un eterno retorno, como se ha tratado de interpretarlo, sino la instauración de un nuevo orden, de un nuevo universo.

red de relaciones, anclado a los demás seres y fenómenos, es decir, no los percibe como inferiores a ellos ni como simples objetos inanimados o inertes (Depaz, 2002, p. 62). El hombre, al igual que los demás seres, cumplen una función específica para la mantención del equilibrio cósmico del *pacha*, cuyos vínculos se sustentan en los principios mencionados páginas arriba. De hecho, dicho equilibrio será a través de rituales celebrativos, con una carga simbólica por excelencia. Por ello aplicar la categoría occidental de “sujeto” solo al ser humano resulta incomprensible en el mundo andino, puesto que, tal como hemos mencionado, el individuo adquiere su plenitud en su complemento, en su relacionalidad, cuya máxima expresión se interioriza en el *ayllu*, como paradigma de la colectividad con sus respectivos principios¹⁹.

Pero en último término, podemos afirmar que «el ‘sujeto’ es el mismo cosmos (*pacha*) con su sistema de relacionalidad múltiple, del que el *runa* es partícipe y co-cultivador» (Estermann, 1998, p. 205). Esta complementariedad está basada de manera simbólica a través de la sexualidad, que penetra en todos los aspectos de la realidad, es decir, «todo es “sexuado” en cierto sentido, desde los entes inorgánicos hasta los fenómenos meteorológicos, cósmicos y religiosos» (p. 206), pues la sexualidad es la base de la complementariedad, se entiende que es una complementariedad de opuestos. En el caso del *runa*, habíamos mencionado que su unidad colectiva era el *ayllu*, pero esta complementariedad se puede visualizar de mejor manera a través de la pareja bi-sexual (varón y mujer) que representa el orden cósmico andino, lo

¹⁹ Entre los principales mecanismos de reciprocidad familiar y social (*ayllu*) son dos: la *mink’a* y el *ayni*. El primero, permite que los miembros del *ayllu* colaboren de manera colectiva en la realización de obras de beneficio común; mientras que el segundo es cuando otro *ayllu* interviene en la ejecución de cualquier trabajo para ayudar, cuyo gesto será repetido por el *ayllu* beneficiado (Estermann, 1998, p. 203).

cual no se limita al ser humano, pues todos los seres participan en esta función vital con el objetivo de mantener los grandes ciclo vitales (p. 209).

La ética andina, a diferencia de la occidental, tal como lo hemos mencionado, no es antropocéntrica, el *runa* cumple un papel importante en el cosmos, pero no mantiene una relación de empoderamiento con él ni lo califica como objeto sin más. A diferencia del mundo occidental, donde se da una relación cosificante con el mundo, tratando de sacarle el mejor “provecho” posible por medio de una relación instrumentalista o se siente dueño de él; en el mundo andino la función que cumple el hombre es la de promover y conservar la estabilidad cósmica; esto se manifiesta notoriamente a través del principio de reciprocidad. La relación con el cosmos o el *pacha* es simbólica, por tanto, la responsabilidad que tiene el hombre es vital, su reciprocidad se expresa con el cuidado del *pacha* o, en otras palabras, el hombre se presenta como un gran criador del *pacha*. Si esta relación de reciprocidad se rompe, entonces se provoca un desorden cósmico. Al decir que el hombre debe ser recíproco con el *pacha*, implica que esta relación supera las relaciones interpersonales y el ámbito de la vida (p. 202).

Por ello no solo se enferma las personas, sino el *pacha* a través de un desequilibrio cósmico cuando se violan los principios de la lógica andina, cuya reposición será de manera simbólica y ritual (pp. 218- 219); lo cual, hasta el día de hoy, se mantiene y práctica esta concepción, donde la enfermedad lo asumen como un castigo de la *Pachamama* u otra deidad, producto del infringimiento de una ofrenda ritual (Lozada, 2006, p. 147). Estas ofrendas o más conocidos como los “pagos” son una muestra de actitud de reciprocidad que tiene el *runa* con el *pacha*, ya sea para agradecer o para solicitar algo, es

decir, «no es simplemente un acto religioso y ceremonial, sino la expresión y el cumplimiento de un ‘deber ético’» (Estermann, 1998, p. 236).

2.2. El concepto de *huaca* en los diccionarios y gramáticas del siglo XVI-XVII y en los actuales.

En este apartado mostraremos cómo definían los primeros diccionarios, ya sea en lengua quechua o aymara, el término *huaca*. En primer lugar, por orden cronológico, citaremos al *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú* escrito por Santo Tomás de Domingo, publicado en 1560, se da esta definición: «Guaca: templo del ídolo o el mismo ídolo» (p. 278). Luego, en el *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú, llamada Quichua, y en la lengua española*, cuyo autor es anónimo y fue publicada en 1586, define el término en cuestión del siguiente modo: «Huaca: ídolo, adoratorio o cualquier cosa señalada por la naturaleza» (p. 43).

Después, en el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengva Qquichua o del Inca*, escrita por el padre Diego de Gonzales Holguin y publicada en el año 1608, tenemos varias acepciones para el término: «Huacca. Ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo» (p. 173); entre otros términos afines tenemos: «Huacca muchhana. Lugat de ídolos, adoratorio» (p. 173), «Huacca muchay. Idolatría» (p. 173); «Huacca, checcta cinca o checta virpa. Hombre de nariz partida, o el labio hendido» (p. 173); «Huacca huachasca o yscayhuachasca. El varón, o la hembra nacidos de vn parto, y el varón ttira, o ylla y la hembra hahua, o vispa» (p. 173); «Huacca runa. Carnero, o qualquier bestia monstruosa que tiene mas, o menos miembros, o fealdad natural» (p. 173); «Huacca, o puma runa. Quando

tiene seis dedos en manos y pies como león» (p. 173); «Huaccap ñan. Passo, o lugar peligroso, o espantable» (p. 173) y «Huaccay. El llanto» (p. 173).

Asimismo, el padre Diego de Torres Rubio en su *Arte de la lengua aymara*, publica en 1616, propone esta definición: «Huaca, *Idolo*» (p. 194) y «Huacaham patitha, *idolatrar*» (p. 194) y «Huacah impatiri, *Idolatra*» (p. 194). Luego, en su *Arte de la lengua quichua*, publicado en 1619, de manera escueta, lo define así: «Huaca, *ydolo*» (p. 186). No obstante, en el *Arte y vocabulario de la lengua quichua general de los indios de el Perú*, publicado en 1754, nos da una definición un poco más extensa: «Huakca, *Ydolo, cosa extraordinaria fuera del comun*» (p. 186). En el *Vocabulario de la lengua Aymara*, escrito por el padre Ludovico Bertonio, publicado en 1612, se puede observar lo siguiente: «Wak'a. Idolo en forma de hombre, carnero, &c. y los cerros que adoraban en su gentilidad» (p. 505), o «Wak'a, juxsa juxsalla, llallawa. Monstruo. Animal que nace con menos o más partes de las que suele dar la naturaleza» (p. 505); «Wak'a jaqi, qawra, &c. Hombre o carnero así nacido» (p. 505) y «Wak'achaña. Parir monstruo» (p. 505).

Como podemos observar en casi todas las definiciones del término *huaca* que se dieron durante esos siglos mantienen varios puntos en común: en principio el hecho de calificarla como un *ídolo*. Al parecer entendían por este vocablo a la imagen o estatua que representaba la *huaca* venerada o, como en otros casos, la misma *huaca* también podía ser una parte de la naturaleza o incluso un animal. Luego, dentro de estas definiciones, aludían al concepto de *huaca* a lo extraordinario, a lo raro, a lo extraño o a lo monstruoso, ya sea en el ámbito humano como en el natural. Sin embargo, no debemos olvidar que estas definiciones partían, desde ya, de un horizonte de sentido ajeno al

contexto andino. Como lo hemos señalado páginas arribas, en la tradición occidental, entre sus presupuestos, se da esta oposición irreconciliable, donde lo feo, lo caótico se opone a lo bello, a lo ordenado; y por tanto lo primero no sería digno de admiración ni de veneración; en cambio, en el mundo andino tanto “lo bello” como “lo feo” (entre comillas porque no asumían una mirada esencialista del mundo) se complementa, se reconcilian, lo cual no los excluye de considerarlos dignos de adoración. Por otra parte, en relación al término *ídolo*, estaba cargado de un significado peyorativo, pues aludía a la veneración de imágenes, representadas en figuras, estatuas o algún elemento de la naturaleza. Pues, desde sus marcos conceptuales, asumían que la divinidad no se podía identificar con el elemento al que “representa”, lo cual, al mismo tiempo, estaba sustentado en otro supuesto, a saber, la dicotomía entre el sujeto y el objeto. Y como lo veremos más adelante, aún en la fenomenología de la religión se sigue este supuesto cuando se trata de comprender a la religión andina, esto lo detallaremos en el siguiente capítulo.

Ahora bien, veamos el significado que nos presenta algunos diccionarios más contemporáneos. En el *Diccionario bilingüe iskay simipi yuyayk'ancha* de Teofilo Laime Ajacopa (2007), encontramos las siguientes definiciones:

wak'a. adj. Sagrado, -da. Dícese de las cosas que por alguna relación con lo divino son venerables.

wak'a. s. Guaca. Dios tutelar masculino del lugar que moran en piedras antropomorfas o de formas impresionantes. || Tata inti. Dios Sol. || Dios divino, hacedor supremo de los incas. Wiraqucha. || Dios menor en la teogonía incaica. Willka. (p. 122).

Luego en el *Quechua sureño: diccionario unificado* de Cerrón-Palomino del año 1994, presenta esta definición: «waka. S. Deidad; lugar o sitio sagrado» (p. 125).

Y en el *Diccionario quechua - español – quechua. qheswa - español – qheswa. Simi taqe*, cuya autoría es la Real Academia de la Lengua Quechua (2005):

waka. s. Arqueol. Santuario y necrópolis preinkas situados en la costa y sierra del Perú. || Ethnohist. Adoratorio, objeto sagrado inka. El universo cosmológico andino tawantinsuyano estuvo dividido y jerarquizado en tres niveles: Hanan Pacha, o el universo celestial; Kay Pacha, o la naturaleza, tierra, agua, aire; y Ukhu Pacha, o el mundo interior, de los muertos, de los profundos abismos. Los elementos deificados de estos tres universos eran objetos de culto y ceremonias rituales, representados en wakas u objetos sagrados. Existían wakas de diferente naturaleza, tipos y funciones en todo el Tawantinsuyu. Especialmente en el Qosqo, en el denominado Espacio Sagrado, habían más de 350, representando a diferentes deidades: manantiales, rocas, árboles, cuevas, palacios, etc., distribuidos en 41 seq'es. Cada waka tenía su propio sacerdote o tarpuntay y estaba asignada o a cargo de los ayllus, familias reales o panakas. || Zool. (Bost taurus Lineo) Toro, vaca, buey. Orden artiodáctyla, familia bovidae. Mamífero ungulado, rumiante, patas terminadas en dedos pares y eminencias frontales, terminadas en cuernos lisos y cilíndricos cónicos, sometidos a la domesticación por su carne, leche, cuero y su trabajo (p. 706).

Como podemos observar, aún se mantiene esta idea de que las *huacas* “representan” a las deidades o a las divinidades, además las califica de “sagradas”, pero, como veremos más adelante, se asume este concepto desde una mirada occidental, donde la divinidad viene de afuera para manifestarse en el mundo o cosmos.

2.3. El concepto de *huaca* desde la crónica

Veremos, a continuación, como algunos cronistas, implícitamente, entendían el término *huaca*. Está de más afirmar que ningunos de ellos, excepto Garcilaso, se detuvieron a definir este concepto, sino que simplemente lo usaban, por ello trataremos de indagar cómo entendían este término en su universo conceptual.

La elección de estos cronistas obedece a un criterio arbitrario. La función principal de los cronistas básicamente era la de dejar por escrito todo lo que sucedía respecto al nuevo mundo. Sin embargo, la hermenéutica actual nos proporciona de herramientas para saber que en toda descripción de hechos ya está implícito una interpretación, que, a su vez, está cargada de categorías o conceptos que muchas veces pasan desapercibidos para el narrador, ya que son los cimientos de su visión del mundo. En ese aspecto, los cronistas no fueron ajenos a tal situación, pues muchas de sus “descripciones” estaban dirigidas por intereses de cualquier índole: políticos (al justificar la invasión española), religiosos (la justificación, por ejemplo, de la extirpación de idolatrías), económicas (la justificación de la toma de territorios o la explotación de los indígenas) y sociales (la justificación de la jerarquías sociales o el sustento del racismo). Tampoco queremos decir que todos los cronistas tenían un interés de por medio para adecuar lo que escribían, porque también había aquellos, como los jesuitas, que trataron de realizar una comprensión más “objetivo” posible la situación del nuevo mundo, pero de todo modos no pudieron trasgredir sus categorías conceptuales. Claro, no se trata ahora de juzgarlos sin más, pero sí debemos ser conscientes que debemos contrastar y

cuestionar los conceptos que utilizaron para la comprensión, en este caso, del mundo andino y en especial el de su religión.

Existe un extenso universo de cronistas que nos proporcionan una vasta información sobre muchos aspectos del mundo incaico, pero para nuestro interés solo hemos seleccionado lo más resaltantes (otra vez es una elección arbitraria) tanto como extranjeros como “nacionales” o indígenas.²⁰ En consecuencia, la finalidad en este apartado será explicitar qué entendían algunos cronistas por el término *huaca*, aunque, quizás a excepción del Inca Garcilaso de la Vega, al parecer dieron por sentado lo que “comúnmente” se entendía por este vocablo, pues cada uno lo utilizó acorde a su estructura de la cosmovisión que participaba.

2.3.1. Felipe Guamán Poma de Ayala

Nos apoyaremos en su único y muy conocido libro por varios estudiosos: *Nueva corónica y buen gobierno*. Este impresionante libro está dividido en dos partes: el primero donde el autor trata de explicar el origen, desarrollo y final del gobierno de los incas y la segunda, donde denuncia los excesos cometidos por los españoles y el mal funcionamiento del nuevo sistema implantado. Para efectos de esta investigación, solo nos detendremos en la primera parte del libro.

Nuestro autor nos presenta una división de diez edades, aunque en el prólogo de Franklin Pease (2005) sostiene que son nueve edades (p. XXII). Los primeros cinco comprenden al mundo occidental de tradición judeocristiana,

²⁰ Es importante mencionar que existe una diferencia entre los cronistas españoles y los indígenas. Esta radica, principalmente, por el marco cultural al que pertenecen, poniéndose de manifiesto, entre líneas, en sus escritos.

mientras que los cinco restantes representan al mundo andino. Pero estas edades no están desvinculadas, pues la intención del autor era mostrar una continuidad, la cual la establece entre la segunda edad del primero y la primera edad del segundo, donde estos descendieron de aquellos. Estas cinco edades son: *wari wiracocha runa*, *wari runa*, *puran runa*, *auca runa* e *inca runa*; cada una de ellas con sus respectivas particularidades, pero con un denominador común: en el avance de la técnica se perfila una mirada evolucionista o progresista, es decir, cada edad supera a la otra en lo respecta al desarrollo cultural y técnico, cada vez más los hombres se logran “civilizar”, pero en el caso del aspecto religioso, Guaman nos presenta un esquema contrario, pues hasta la cuarta edad, los hombres habían mantenido la creencia de manera leve, apelando a su razón natural, de la existencia de un solo dios (*Runa Camac wiracocha*, *Pachacamac*) y rechazando el culto hacia las *huacas*, ídolos o demonios, como también los llamada el autor. Mientras que en la edad de los *inca runa*, a ojos del autor, empieza la “degradación” religiosa, pues poco a poco, en los sucesivos gobiernos de los posteriores incas, se deja de creer en la idea de un solo dios y se incentiva el culto hacia las *huacas* (a excepción del gobierno del Inca Wiracocha). Entonces, podemos afirmar que la intencionalidad del autor era demostrar que también los indígenas habían desarrollado la idea de la existencia de un solo dios, pero que a raíz de la conquista por los *inca runa*, esto se degeneró y se instauró el culto hacia las *huacas*. Esto nos permite afirmar que nuestro autor había asumido la religión impuesta por los españoles, considerando así a las *huacas* como falsas o expresiones del demonio, a las que se tenía que liquidar. Sin embargo, y esto es constante también en Santa Cruz de Pachacuti, a pesar de asumir algunas

categorías occidentales, es notoria la presencia de algunas de sus categorías andinas, si así lo podemos presentar. Esta presencia tampoco la podemos calificar de conflictiva, ya que creemos que en la cosmovisión andina se tiene mayor predisposición de articular lo foráneo, lo nuevo. Hemos manifestado que la lógica andina no es exclusiva, sino inclusiva, a tal punto que la relación de opuestos no constituye una contradicción, a diferencia de la tradición occidental, sino que es necesaria y vital. De ahí que creemos que el sustrato o el cimiento lo constituye el pensamiento andino y a continuación mostraremos algunos puntos al respecto.

En primer lugar, al describir la situación en la que se encontraban en la primea edad, es muy curioso que ninguna parte menciona que tuvieron que trabajar como castigo por una desobediencia, tal como se ha instaurado en la tradición occidental judeocristiana; es más, podemos ver con claridad, en una de las imágenes que él mismo ha graficado a Adan y a Eva trabajando de lo más felices (p. 24 y p. 43). Otra aspecto interesante, es cuando el autor señala que esta primera edad, los nacimientos entre los humanos eran de dos en dos, varón y mujer (p. 44) y líneas atrás también hemos manifestado que, en la cosmovisión andina, la sexualidad era un factor que penetraba en todos los ámbitos, lo cual se constituía un símbolo de armonía y prosperidad con el *pacha* y aseguraba el orden cósmico en todos los niveles. Sin embargo, esto se maximizaba o se potenciaba más cuando nacían dos niños, pero de diferentes sexos, lo cual simbolizaba el principio de complementariedad por excelencia y era un importante indicio de fertilidad (esto también está narrado en los *Manuscritos de Huarochirí* en la parte de los suplementos).

Otra cuestión que podemos resaltar, al igual que Joan de Santacruz, es que ambos utilizan el término “criador” en vez de “creador” para remitirse al dios que describe. Cómo podemos explicar esto, pues es difícil creer que se haya tratado de un error de escritura, porque a través de sus obras se pueden observar que manejaban muy bien el idioma español, quizás más Guamán que Santa Cruz. También cabe recordar que en el quechua, al menos el chanca, es trivocálico, es decir, solo presenta las siguientes vocales: a, i, u. Si es así, esto podría ser la causa de esta simple variante. Sin embargo, existen dos razones para no creerlo: primero, porque podemos observar que en otras palabras que contienen las vocales restantes (e y o), lo escriben sin ningún problema, es decir, no hacen ningún intercambio de vocales; y segundo porque no se puede saber con exactitud qué variante de quechua ellos hablaban, aunque en algunas de sus oraciones en quechua- lo veremos después- se puedan comprender desde el quechua sureño. Nosotros manejamos la siguiente hipótesis: que era una muestra del “conflicto” entre categorías, entre la antigua y la que se estaba empoderando. La antigua no concebía la idea de una creación a partir de la nada (*ex nihilo*), sino que la función de los dioses eran ordenar, mantener el equilibrio del cosmos o del *pacha*, pero este ordenamiento (lo cual vamos ahondar en el próximo capítulo) no era alejado ni distante, sino muy vinculado con el *pacha*, arraigado a él. Esta es la figura de la crianza, lo cual implica mantener un vínculo cercano con los seres, cuidando de ellos, tal función también era ejercida por los dioses. En ese sentido, quizás estos dos autores aún concebían que este nuevo dios, aunque sea el único, no significaba que tenía que romper con el mundo, con el *pacha*, aún los dioses estaban al tanto de la crianza del cosmos.

Por otro lado, con respecto al término en cuestión (*huaca*) podemos afirmar que Guaman era muy consciente de la importancia que tenía para sus ancestros, pues son mencionados cuando narra la historia de cada uno de los incas gobernantes, desde Mango Cápac Inga hasta Inga Guáscar Inga, pues con cada de sus gobiernos las *huacas* se masificaron. Sin embargo, páginas más adelante, nos ofrece una lista detallada de cada una de las *huacas* que adoraban los Incas, los de chinchaysuyos, los andesuyos, los collasuyos y los condesuyos, aunque siempre recalca que «y con ello les sacrificaban cada pueblo sus ídolos y uacas que son muchas, que no las pongo por ser prolijidad (...)» (Guaman, 2005, p. 203).

Pero, de modo general, manifestamos las deidades que menciona: el Sol, a Uanacauri, a Pachacámac, a Illapa, a lagunas, piedras, por parte de los incas (p. 199). En el caso de los chinchaysuyos menciona a Pariacaca, divinidad principal en la narración de los *Manuscritos de Huarochirí*, Uarco, a Pachacámac, etc.; por parte de los andesuyos, nombra a los árboles de la coca o Cocamama, a Sauasiray, a Pitusiray, también adoraban al tigre, al otorongo y al amaru, etc.; por los collasuyos, a Puquina Urco, a Cala circa, a Suri Urco, al Titicaca, etc., y por los condesuyos, a Ariquepa conde, a Huncullpi y Collaua conde, Cuzco conde, Uayna cota, etc. (pp. 202- 203). Entonces, como podemos observar, Guaman no tiene ningún problema en señalar que estas *huacas* eran adoradas por sí mismas, es decir, no eran “representaciones” de algo exterior, sino que estaban ligadas al *pacha*.

2.3.2. Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui

Consideramos que también es un cronista clave para la comprensión de la cosmovisión andina y todo lo que ella implica. Estamos seguros de que este personaje, un poco enigmático, ha pasado a la historia por su famoso dibujo en sus manuscritos, dibujo que nos aporta valiosa información sobre la racionalidad andina, pero creemos que también nos aporta otros elementos valiosos para el tema de investigación que estamos trabajando, a saber, sobre la religiosidad andina. Al igual que nuestro autor antecesor, Santa Cruz de Pachacuti (1879) se proclama como un indígena convertido al evangelio cristiano:

como digo, creo en Dios trino y uno, el cual es poderoso Dios que crió al cielo y tierra y a todas las cosas en ellas que están, como el sol y luna, estrellas, luceros, rayos, relámpagos y truenos, y a todos los elementos, y luego crió al primer hombre Adan, Eva a su mujer, cuya y semejanza, progenitor del género humano, cuya descendencia somos los naturales de Tahuantinsuyo (...) (p. 233).

Sin embargo, decide contar las “viejas” historias que oída cuando era niño, historias que las califican como antiguas, bárbaras y fábulas de la época de las gentilidades (p. 234). Incoa hablando de un tiempo mítico denominado como *purunpacha*, donde las guerras eran una constante de cada día, pero un día en la media noche fueron derrotados los *hapiñuños* o demonios por la presencia de Jesucristo, pues ante de esto aquellos vagaban por la noche raptando a hombres y mujeres durante las noches (p. 235). Luego conecta la historia con la aparición de un hombre, así lo describe el autor, con características muy peculiares: tiene una barba, es de cuerpo mediano, cabellos largos, adulto y era delgado. Este personaje respondía al nombre o le

nombraron como *Tonopa* o *Tarapaca* o *Viracochanpachayachicachan*, aunque también deja entrever que se podría tratar del apóstol Santo Tomás (p. 236).

Las historias que el autor nos narra sobre este misterioso, pero interesante personaje, las analizaremos más adelante en el tercer capítulo; no obstante, solo por el momento podemos manifestar que muchas de sus acciones tienen mucha semejanza al accionar de muchas *huacas*. Este personaje desaparece y deja su palo, el cual lo cede a un cacique llamado *Apotampo*, que en sus manos se convierte en oro y de ahí nacerá *Mancopacynga* o Manco Capac. Y es ahí donde también empieza esta continua relación con las *huacas*, ya sean de reciprocidad o de pugna, pues al igual que Guaman Poma de Ayala, nuestro autor presenta una lista de Incas gobernantes, en total 11 o 12, en el que expone características principales de los actos que hicieron durante su mandato, cuya información lo pasaremos por alto, pues lo que nos interesa es el aspecto religioso y en especial la relación con las *huacas*. Por tanto, lo podemos sintetizar al afirmar que, siguiendo el punto de vista del autor, cada gobernante Inca poco a poco iba sucumbiendo a la proliferación de las *huacas* y permitiendo su adoración, a pesar que algunas veces trataron de eliminarlas o prohibir su culto. Sin embargo, en estos encuentros constantes que se dieron entre los Incas y las *huacas* nos permite obtener una radiografía de la religiosidad andina y encontrar puntos de conexión con el cronista anterior y, en especial, con los *Manuscritos de Huarochirí*. Al igual que el anterior caso, Santa Cruz no se detiene a definir o explicar lo que entiende por el término *huaca*; sin embargo, la información que nos brinda nos permite otra vez reafirmar la importancia de las huacas para el equilibrio, no solo religioso, sino social, político y económico.

2.3.3. Inca Garcilaso de la Vega

Otro personaje de vital importancia para la comprensión del pensamiento andino. El nació mestizo, por el lado maternal abrazaba la cultura invadida y por el lado de su padre la cultura invasora. En Garcilaso podemos observar una mirada más conceptual que simbólica o mítica de la historia de los Incas; a diferencia de Guaman de Poma y de Santa Cruz de Pachacuti, aunque el cronista mestizo nos muestra una mirada más mesurada, mas, por decirlo así, maquillada. Es decir, mientras que los anteriores cronistas mostraban a los incas como un síntoma de decaimiento, en Garcilaso sucede lo contrario, con el gobierno de los Incas se alcanzó el mayor desarrollo civilizatorio en todos los sentidos y en el aspecto religioso no fue la excepción. Según nuestro autor, se podía hablar de dos edades: una, anterior al gobierno de los Incas y, la segunda, con los Incas. En esta primera edad, Garcilaso afirma que se caracteriza por una proliferación de dioses, pues no lograron levantar sus pensamientos a cosas invisibles. En ese sentido, adoraban cualquier objeto y animal (p. 27), los sacrificios que hacían los diferentes pueblos de esta edad eran sumamente crueles e incluso sacrificaban humanos (p. 30), vivían y comían de manera rudimentaria (pp. 31 - 32). Mientras que la edad de los incas, según el mestizo, tenían dos dioses, uno visible y otro invisible; el visible era el sol, establecido por el primer inca, Manco Capac.

En relación a otros elementos como la luna y el rayo, según el autor, en el caso del primero solo lo veneraban, mas no lo idolatraban como una diosa y tampoco le ofrecían sacrificios ni ofrendas ni le construían templos, mientras que al segundo lo consideraban como inferior al sol y cuya manifestación lo asumían como signo de rechazo o maldición, pero el lugar donde caía era

adorado (p. 61). A este dios visible, que es sol, si ofrecían sacrificios y hacían grandes fiestas en su honor, como el *intiraymi*; sin embargo, los incas y sus amautas, que calificaba a estos últimos de filósofos, lograron comprender, a partir de su luz natural, al verdadero dios, criador del cielo y la tierra, es decir, al dios invisible al que denominaron, según el autor y haciendo alarde del manejo del quechua, como *Pachacamac* (p. 62); y no *Wiracocha* o *Pachayachachic*, pues del primero reconoce ignorar qué significa y del segundo cuestiona su veracidad. Pues afirma el autor que si hubieran entendido como “hacedor del mundo”, el término preciso sería *Pacharurac*, pues *rurac* significa “el que hace”, mientras que *yachachic* quiere decir “enseñar a hacer algo”, pero se refiere a cosas materiales, esto es, vinculadas a las artes y oficios y no de temas espirituales (p. 64). Asimismo, a este dios invisible no le construían templos ni era necesario ofrendarles sacrificios, pues solo le adoraban en su corazón (p. 62).

Lo podemos resumir en palabras del autor (1991):

demás del Sol adoraban al Pachacámac (como se ha dicho) interiormente, por dios no conocido; tuvieronle en mayor veneración que al Sol, no le ofrecían sacrificios ni le hicieron templos, porque decían que no le conocían, porque no se había dejado ver; empero, que creían que lo había (...). De esta manera que los Incas no adoraban más dioses que los dos que hemos dicho, visible e invisible (p. 67).

En consecuencia, el hecho de atribuirle a los incas que adoraban varios dioses, lo cual implicaba calificarlos de idólatras, según Garcilaso, se debió, en primer lugar, al desconocimiento que tenían los españoles del idioma del quechua, pues existen algunas palabras, que él mismo pone de ejemplo, que tenían más de dos significados, según cómo se pronunciase y, en segundo

lugar, a la carencia de diferenciar entre la primera edad y la segunda; esta última estaba regida por el gobierno de los incas y que, siguiendo al autor, en materia religiosa habían superado las antiguas idolatrías. Y para justificar lo dicho por él, se aventura a especificar qué entendían los indígenas por el término *huaca*, ya que producto del conocimiento del término es que los españoles han asumido que los incas adoraban a cualquier objeto como un dios. La información que nos proporciona Garcilaso es muy valiosa y por ello hemos decidido citarlo de manera completa, pues aunque no nos presente una definición muy exacta, nos otorga una serie ejemplos o situaciones que ameritaban calificarlas con el vocablo *huaca*. Aquí su extensa información:

Particularmente nació este engaño de no saber los españoles las muchas y diversas significaciones que tiene este nombre *huaca*, el cual, pronunciada la última sílaba en lo alto del paladar, quiere decir ídolo, como Jupiter, Marte, Venus, y es nombre que no permite que de él se deduzca verbo para decir idolatrar. Demás de esta primera y principal significación tiene otras muchas, cuyos ejemplos iremos poniendo para que se entiendan mejor. Quiere decir cosa sagrada, como eran todas aquellas en que el demonio les hablaba, esto es, los ídolos, las peñas, piedras grandes o árboles en que el enemigo entraba para hacerles creer que era dios. Asimismo llaman *huaca* a las cosas que habían ofrecido al sol, como figuras de hombres, aves y animales, hechos de oro o de plata o de palo, y cualesquiera otras ofrendas, las cuales tenían por sagradas, porque las había recibido el Sol en ofrenda y eran suyas, y, porque lo eran, las tenían gran veneración. También llaman *huaca* a cualquiera templo grande o chico y a los sepulcros que tenían en los campos y a los rincones de las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes y a otros particulares que trataban con él familiarmente, lo cuales rincones tenían por lugares santos, así los respetaban como a un oratorio o santuario. También dan el mismo nombre a todas aquellas cosas que en hermosura y en excelencia se aventajan de las otras de su especie, como una rosa, manzana o camuesa o cualquiera otra fruta que sea mayor y más hermosa que todas las de su árbol; y a los árboles que hacen la misma ventaja a los de su especie les dan el mismo nombre. Por el contrario llaman *huaca* a las cosas muy feas y monstruosas, que causan horror y asombro, y así daban este

nombre a las culebras grandes de los Antis, que son de a veinte y cinco y de a treinta pies de largo. También llaman *huaca* a todas las cosas que salen de su curso natural, como a la mujer que pare dos del parto y nacimiento; a la parida sacaban por las calles con gran fiesta y regocijo y le ponían guirnaldas de flores con grandes bailes y cantares por su mucha fecundidad; otras naciones lo tomaban en contrario, que lloraban, teniendo por mal agüero los tales partos. El mismo nombre dan a las ovejas que paren dos de un vientre, digo al ganado de aquella tierra, que, por ser grande, su ordinario parir no es más de uno, como vacas o yeguas, y en sus sacrificios ofrecían más aún de los corderos mellizos, si los había, que de los otros, porque los tenían por mayor deidad, por lo cual les llaman *huaca*. Y por el semejante llaman *huaca* al huevo de dos yemas, y el mismo nombre dan a los niños que nacen de pies o doblados o con seis dedos en pies o manos o nace corcobado o con cualquiera defecto mayor o menor en el cuerpo o rostro, como sacar partido alguno de los labios, que de éstos había muchos, o bisojo, que llaman señalado por la naturaleza. Asimismo dan este nombre a las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos, porque se aventajan de las comunes, y a las piedrecitas y guijarros que hallan en los ríos o arroyos, con extrañas labores o de diversos colores, que se diferencian de las ordinarias.

Llamaron *huaca* a la cordillera de la Sierra Nevada que corre por todo el Perú a lo largo hasta el estrecho de Magallanes, por su largura y eminencia, que cierto es admirabilísima a quien la mira con atención. Dan el mismo nombre a los cerros muy altos, que se aventajan de los otros cerros, como las torres altas de las casas comunes, y a las cuevas grandes es que se hallan por los caminos, que la hay de tres, cuatro, cinco y seis leguas de alto, casi tan derechas como una pared, a las cuales los españoles, corrompiendo el nombre, dicen *Apachitas*, y que los indios adoraban y les ofrecían ofrendas. De las cuevas diremos luego, y qué manera de adoración era la que hacían a quién. A todas estas cosas y otras semejantes llamaron *huacas*, no por tenerlas por dioses ni adorarlas, sino por la particular ventaja que hacían a las comunes, por esta causa las miraban y trataban con veneración y respeto. Por las cuales significaciones tan diferentes los españoles, no entendiendo más la primera y principal significación, que quiere decir ídolo, entienden que tienen por dioses todas aquellas cosas que llaman *huaca*, y que las adoraban los Incas como lo hacía los de la primera edad. (p. 69).

Además, por último, señala que este término al ser pronunciado con la sílaba en la parte más alta de la garganta, se hace verbo, significando “llorar”. Algo parecido sucede también, lo cita como un ejemplo del desconocimiento de la lengua de los indígenas, con el término *pacha*. (p. 70). En consecuencia, Garcilaso afirma que los españoles creyeron que los indígenas adoraban como dioses a todo las cosas que llamaban *huacas*. (p. 71).

Recapitulando esta extensa cita, podemos enumerar siete categorías: 1) sería el ídolo al que se venera, las divinidades; 2) se refiere a las “hierofanías” en el que se manifestaba el ídolo; 3) a los objetos ofrecidos al Sol; 4) a los templos, sepulcros o cualquier rincón en el que los ídolos se expresaban; 5) a las que exceden en belleza o hermosura; 6) a las que exceden en fealdad o en horror y 7) las cosas que se salen de su curso natural. En consecuencia, con esto se muestra que el carácter polisémico del término y que, al parecer, el único concepto que ha pervivido del término *huaca* es el número 5.

Ahora bien, si nos ceñimos a lo mencionado hasta aquí, podemos observar que en nuestro autor persiste en una intencionalidad: la de mostrar una imagen, en relación a la religión de los incas, más cercana posible a la religión la cristiana. Es decir, sustentar que los puntos de discordancia no eran tan notorios como otros cronistas, en especial los españoles, lo habían dejado por sentado. Sin embargo, como ya lo hemos mencionado, nos proporciona un análisis interesante de lo que implicaba el término *huaca*, más allá si los objetos eran considerados como dioses o no- lo cual refleja a nuestro entender un seudoproblema, ya que es una muestra de que Garcilaso no logra cuestionar su categorías occidentales- evidencia una continuidad de lo que se entendía por este término, cuya crítica lo veremos en el siguiente capítulo.

Además deja por sentado este carácter polisémico del vocablo, lo cual implica que es irreductible a un solo ámbito, objeto o situación, pues, tal como está caracterizado en la cosmovisión andina, las huacas están enraizadas al *pacha* y tiene capacidad de expresión en el mundo cotidiano del hombre andino, sin que ello implique una ruptura o un desnivel con respecto a lo sagrado. Entonces eso es un indicador, al menos en los hechos, que el término *huaca* representaba a lo sagrado en el mundo religioso, la cuestión es cómo entendían a *lo sagrado*.

2.3.4. Josehp de Acosta

Josehp de Acosta fue un jesuita español que llegó al Perú para cumplir con sus misiones de evangelización hacia los indígenas, en el año 1571. Es el autor de una obra magna, *Historia natural y moral de las Indias*, en la que se propone estudiar, por una parte- tal como lo sugiere el título de su obra-, la parte a lo que concierne al aspecto natural que sitúa a las civilizaciones de los Incas y Aztecas y, por otra, sus costumbres, es decir, su leyes, su política, religión, etc.; podemos añadir que sigue la concepción latina del término moral. A lo largo de su libro es notoria la vasta información que maneja tanto en el campo filosófico como científico de su época. Muchos de los trabajos de los jesuitas, sin ningún problema, pueden ser catalogados de estudios antropológicos o sociológicos, en incluso psicológicos, pues representan un gran compendio o síntesis de todo el bagaje cultural de su época. Sin embargo, a su vez, ello significó una gran desventaja: daban por sentado o como válidas sus categorías conceptuales el momento de comprender o interpretar las cosmovisiones de las civilizaciones del Nuevo Mundo.

Casi no pusieron en tela de juicio sus propias concepciones de su mundo, es más, lo utilizaban como referentes para comprender estas formas de vida que participaban de otro tipo de orden, otra forma de estructurar su realidad, la cual era eminentemente de carácter simbólico. Mientras que la mayoría de los cronistas españoles, asumían como principal paradigma al logos o a la conceptualización, eso sin mencionar la influencia de otras mediaciones, como la religión, lo social, político y económico. En consecuencia, podemos observar, que su mirada parte desde el horizonte de sentido del que participa.

Por ejemplo, el fin que persigue el trabajo del autor es « (...) ayudar aquellas gentes para su salvación, y glorificar al Criador y Redentor, que les sacó de las tinieblas obscurísimas de su infidelidad, y les comunicó la admirable lumbre de su Evangelio» (Acosta, 1894, p. 9). Esto, por ejemplo, nos da una clara evidencia de lo que habíamos mencionado, lo cual es aceptable hasta cierto punto- pues tampoco podemos caer en una especie de recriminación, pues es suficiente con resaltarlo-.

Ahora bien, para efectos de esta investigación nos vamos a centrar en el quinto libro, que es donde el autor trata sobre la religión de los incas y de los mexicanos o aztecas, aunque más páginas les dedican a esta última. Su mirada, como lo vamos a observar, se hace más fría, más analítica, es un lenguaje que se separa de lo mítico, se distancia de lo simbólico, los divide y toma partida por el concepto. En ese sentido, en principio hace una bifurcación sobre las formas de idolatrías (es el término que utilizó de manera despectiva): unas que se relacionan con la cosas naturales y otras que son cosas imaginadas o fabricadas por los humanos (p. 6). Entre las primeras, a su vez,

las divide en dos: 1) las que se adoran de manera general, como el Sol, Luna, y 2) a los que concierne a los elementos naturales, como ríos, árboles, montañas, etc.

Acosta señala que esto último era lo que en el Perú era de mayor adoración, el cual denominaban propiamente con el término *guaca* (p.6). De aquí podemos sugerir que al parecer existe una línea de continuidad con respecto a lo que implica este vocablo, también así lo sugieren Guaman, Santa Cruz y más notoriamente Garcilaso.

Sin embargo, Acosta, nos sugiere que, muy semejante a Garcilaso y a Bernabé, a pesar de los errores y barbaridades que cometieron los indios, de algún modo dejaron constancia del reconocimiento de un Dios superior y responsable de todo, al que denominaban *Wiracocha* o también *Pachacamac* o *Pachayachachic*, incluso menciona el término *Usapu*; sin embargo, le llama la atención que los indios no hayan tenido un vocablo propio para designar a Dios, pero con ello trata de justificar que la creencia de un dios supremo se mantiene a lo largo de las distintas culturas (p. 9).

Luego menciona los dioses de menores jerarquías, como el Sol, el Trueno (*chuquilla*, *Catuilla*, *Intillapa*) cuyos lugares de adoración también eran llamados como *guacas*; menciona a la *Pachamama*, y la *Mamacocha*, que representan a la tierra y al mar respectivamente. Lo curioso es que menciona que los Incas también adoraban a las estrellas, pues cada una de ellas simbolizaba a los animales y aves más representativos del mundo andino, ora por ser vital en sus ritos, ora porque generaba temor; y su función era la

preservación y procreación de ellos y que las compara con las ideas platónicas (p. 11, tomo II).

A pesar de que califica a la adoración de *huacas* como obra del demonio, el autor nos aporta valiosa información al respecto, coincidiendo con algunas características en la extensa cita de Garcilaso que habíamos expuesto; por ejemplo, aquí el padre Acosta nos hace un breve resumen a lo que adoraban como *huaca*:

Mas en los indios, especialmente del Perú, es cosa que se saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto. Porque adoran los ríos, las fuentes, las quebradas las peñas o piedras grandes, los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman apachitas, y los tienen por cosa de gran devoción; finalmente, cualquiera cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demas, las adoraban como reconociendo allí alguna particular Deidad (p. 17, tomo II)

También, líneas atrás, se denominaban *huaca* a las cosas fabricadas por los Incas, como estatuas, pinturas que se caracterizaban por ser deformes y feas, según lo que el autor pudo observar. Además, a través de ellas el demonio les hablaba a los sacerdotes en las casas de adoración que también eran consideradas como *huacas* (p. 33, tomo II).

Con lo dicho hasta aquí podemos concluir, otra vez, que este término o vocablo cumplía un papel muy vital en la religiosidad andina, pero que no era comprendido en su real contexto, pues sus categorías conceptuales impedían una mirada más sincera del tema.

2.3.5. Bernabé de Cobo

Al igual que el anterior cronista, también pertenecía a la orden de los Jesuitas. Llegó a Lima en 1598 y en 1612 se ordenó como sacerdote. Su más notoria obra es *Historia del Nuevo Mundo*, la cual está dividida en tres tomos. Tanto como el primero y el segundo el autor se dedica a dar una descripción minuciosa de todos los elementos naturales, geográficos, climáticos y examina la flora y la fauna presentando una ingente cantidad de datos. Y el último tomo, que comprende los libros 11, 12 y 13, abarca todo a lo concerniente a la civilización Inca, cuya información le fue proporcionada en parte por un descendiente legítimo de Huayna Capac, Alonso Topa Atau. Al igual que Acosta, Cobo compartía los mismos presupuestos teóricos al momento de comprender, en este caso, la organización social, económica, social y religiosa de los antiguos peruanos. Por una parte, los califica de bárbaros, pues no mostraban un comportamiento que se regía por el dictamen de la razón, pues implícitamente asumía el principio antropológico de cuño aristotélico, el hombre se perfecciona cuánto más usa la razón (Bernabé, 1892, p.26).

La explicación a ello la encontraba en la costumbre excesiva del consumo de alcohol y a su eminente actividad manual, el cual no le permitía ejercer el entendimiento (p. 29). Pero, por otra parte, les reconocía que poseían una buena policía, aunque a veces los describía como despiadados y muy suspicaces, hecho que impedía el desarrollo del comercio (p. 43). Es importante destacar que el propio autor menciona las fuentes a la que se ha basado para reescribir la historia de los incas, entre ellos destaca a Polo de Ondegardo y Cristóbal de Molina, cuyas informaciones tuvieron como fuente a los más ancianos indios de la élite inca (p. 119). En nuestro caso, nos vamos a

concentrar en el libro 13, que es donde explica el aspecto religioso de los incas. Primero los califica como grandes idólatras, pues adoraban a cuantos seres había en el mundo (p. 299). En relación al término *huaca* dice lo siguiente:

con dos nombres llamaban estos indios a sus dioses, que son *vilca* el uno y el otro *Guaca* y cualquiera dellos significa en común, no solo cualquiera dios e ídolo, sino también todo lugar de adoración, como templos, sepulturas y cualquiera otro de los que veneraban y en que ofrecían sacrificios. Por lo cual usaré dellos en este tratado, particularmente del de *Guaca*, que era el más universal y usado de los indios, en la misma significación y con toda la ampliación que lo usaban ellos (p. 308, tomo III).

Como podemos observar, esta primera definición guarda mucha similitud con lo expuesto por el Inca Garcilaso de la Vega, que, a diferencia de este que hace algunas distinciones, Bernabé en modo general muestra otras denominaciones para el término, como templos, sepulturas, ídolos, etc. En páginas posteriores, afirma lo siguiente:

lo que destas sus ficciones y novelas yo saco é propósito deste discurso, es que dellas tuvieron origen muchísimos adoratorios y *Guacas*, cada provincia el suyo, que fue el lugar donde entendían haberse salvado aquellos que tenían por principio y cepa de cada nación; y eran estos lugares en cada provincia muy conocidos y venerados con toda suerte de sacrificios (p. 316, tomo III).

El objetivo de estas veneraciones era la conservación y protección de su gente, nos explica el jesuita. A partir del capítulo IV nos habla sobre la estructuración de los dioses de los incas, que básicamente sigue la misma línea que Acosta. En primer lugar, señala a Wiracocha, el cual, según la información del autor, era entendido como un dios *criador* (cursivas nuestra) universal de todas las cosas, soberano señor y gobernador del mundo. Por otro

lado, afirma que no existe un nombre específico para designarle, sino nombres metafóricos, como “Viracocha”, “Pachayáchachic”, o también “ticciviracocha” o “viracochachayachachic”. El penúltimo nombre lo traduce el autor como “fundamento divino” y su antecesor como “criador del mundo” (p. 321). Por otro lado, para ser coherente con la narración, menciona que la introducción del dios wiracocha fue por el inca *Incaypanqui* o *Viracocha-Inca*, ya que esta divinidad le ayudó con su victoria contra los Chancas, antes de ello, los incas adoraban al Sol, pero su veneración siguió reforzado por su hijo Pacahcutic.

Posteriormente, señala el autor, que el dios Sol era el segundo dios que tenían por adoración después de Viracocha; luego, menciona que después del Sol, seguía la Luna, que, al igual que aquel, tenían una estatua humana, pero en forma de mujer, sacerdotes que se encargaban de su cuidado y también le veneraban y ofrecían sacrificios. Después, menciona a las estrellas, quienes dentro de su concepción, explica Bernabé, los indios creían que cada una ellas representaba y permitían la conservación de cada ser que había en la tierra (pp. 330-331). Asimismo refiere el autor al Trueno, el cual, según el autor, lo denominaban con tres nombres: *Chuquilla*, *Catuilla* e *Intillapa*. Y, del mismo modo que Acosta, nombra a Mamacocha, Pachamama como otras divinidades que representan el mar y la tierra. Sin embargo, en el último capítulo, titulado *De las demás cosas que adoraban estos indios del Perú*, describe los otros elementos, asumiendo un esquema involutivo (de mayor a menor jerarquía), que eran venerados, en los cuales coincide en algunos aspectos con lo mencionado por lo escrito en otros cronistas. Y los divide del siguiente modo:

Con todo eso, reduciéndolas a dos géneros, digo que pueden entrar en el primero las obras de la Naturaleza, y en el segundo todas las figuras e ídolos que carecían de otra

significación y ser más que la materia de que eran compuestas y la forma que les dio el artífice que las hizo (p. 343).

Al igual que al Acosta, Berbané tampoco pudo cuestionar los conceptos con los que se disponía a comprender la religión andina y más bien, tanto como Acosta y Garcilaso, trató de justificar la existencia de una dios supremo, una especie de monoteísmo camuflado, pero, como veremos en el capítulo siguiente, esto es un indicador que se parte de un presupuesto occidental, lo cual explicitaremos a continuación.

CAPÍTULO TERCERO

HUACA Y SACRALIDAD

3.1. Crítica a las interpretaciones filosóficas de *lo sagrado*

En este primer subcapítulo vamos a examinar si es posible aplicar o asociar el concepto de *lo sagrado* al término andino *huaca*. En el primer capítulo hemos visto de qué forma se comprendió el primer término, pues resulta que es un vocablo clave para la comprensión del estudio de la religión en general y, en especial, de la fenomenología de la religión. En ese sentido, nos apoyaremos en dos autores que han inspirado este trabajo de investigación, a saber, Astvaldur Astvaldsson en su artículo titulado *El flujo de la vida huamana: el significado del término-concepto de Huaca en los Andes* y Luis Alberto Reyes, en su libro *El pensamiento indígena en América, los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Ambos aportan interesantes perspectivas, pero en lo que confluyen es el cuestionamiento a la fórmula dicotómica sagrado-profano, desarrollado por Mircea Eliade, la cual, como lo vamos a mostrar, se ha mantenido en los estudios actuales de la fenomenología de la religión.

Comencemos por desarrollar cada una de las críticas propuestas por cada autor. En primer lugar, es su artículo, Astvaldur, cuyo título hemos mencionado, se propone lo siguiente: examinar si se justifica o no que el término *huaca* sea representado de modo general por *lo sagrado*, pues al parecer no se han detenido en reflexionar si tal relación es congruente (Astvaldsson, 2004, p. 89). Pues bien, lo primero que muestra es la trascendencia del término *huaca*, al que califica como un término/concepto panandino, pues guarda una notoria relación con las dos principales lenguas de los Andes, el quechua (*waqa*) y el aymara (*wak'a*) (p. 89). Además, señala, ocupa un lugar vital en todas las narraciones sobre la religión escritos por los

cronistas. Por otro lado, critica a autores como Duviols o Rostworoski por no profundizar en los distintos significados del término en cuestión y más aún elegir identificarlo sin más con el concepto occidental de *lo sagrado*, pues tampoco no cuestionaron que es lo entendían por este término, ya que ambos vocablos responden a contextos dispares (p. 91).

En contraste con ellos, nuestro autor empieza por examinar el significado general del término *huaca* y nos habla de dos momentos: uno, en el que se da con los primeros cronistas españoles, donde tendían a cosificar u objetivar el término *huaca*, esto es, lo asumían o equiparaban a cosas naturales, lugares, edificaciones, etc.; y un segundo momento que se da durante los siglos XVI y XVII, años en donde se intensificaron las campañas de idolatrías y a su vez aparecieron las primeras obras escritas de mestizos e indígenas, que permitió comprender la complejidad del término *huaca* (p. 102). Esta complejidad se refleja en el carácter polisémico que denota este término, ya que es la multiplicación de significados que comprende que nos interpela elucidar si es posible rastrear un denominador común entre sus distintas significaciones. Esto, a modo de conjetura, hace pensar al autor que esto tuvo como efecto que sin más lo relacionen con el concepto de *lo sagrado* (p. 93). Sin embargo, el autor (2004) señala que

con esta interpretación se debe al significado del concepto de lo sagrado, según parece, tanto en la tradición judeocristiana como en las teorías sociológica y antropológica (que sin duda han recibido de la primera una gran cantidad de influencia e ideas), no corresponde con los principios fundamentales de la realidad andina (p.94)

En ese sentido, toma como base a la definición que ofrece el inca Garcilaso de la Vega en su *Comentarios Reales* sobre el término *huaca*. No vamos a reproducir la cita, ya que en el anterior capítulo fue citada en su totalidad, pero el autor hace una división de 7 categorías entre las distintas definiciones que proporciona el cronista y señala que es posible percibir una idea general que subyace en estas definiciones, a la que denomina como lo “primero y principal” categoría: aquello que «designa a los seres de poder superior, que cabe llamar con derecho divinidades andinas» (p. 96). Divinidades que están representadas por lagunas, montañas, piedras, etc., con un poder de influencia sobre las comunidades andinas y que aún en la actualidad se estima, según el autor, que pueden lograr comunicarse a través de rituales especiales, esto es, consideran en estas divinidades la capacidad de expresión, no se muestran frías ni distantes (p. 96). Mientras las demás categorías que también menciona el mestizo, como objetos, lugares y fenómenos, Astvaldsson (2004) considera que están vinculadas a las divinidades

ya sea como indicaciones o manifestaciones de su presencia y poderes (así interpretamos los fenómenos que se mencionan en las categorías cuarta, quinta y sexta), ya sea como lugares espaciales -naturales o contruidos- que designaban/designan como sus moradas y lugares de adoración (p.96).

Por lo tanto, afirma que de ser cierta sus interpretaciones,

resulta que el significado general del concepto *huaca* se refiere a las divinidades andinas, a las que en muchos casos se denomina *huaca* y a las que se podría considerar las *huacas*. Cuando a la misma designación se incorpora

otras cosas, esto sucede por su intrínseca asociación a las divinidades y a sus poderes (p. 96).

De ahí que converge con la opinión de Salomon al respecto, pues este señala que el término *huaca* nos sugiere tanto lo sobrehumano como el objeto al que está asociado (p. 97). Esto último lleva a concluir a nuestro autor que en la cosmología andina no se estructura a partir de dicotomías excluyentes, como en la tradición occidental, y en especial aquella que separa o divide al cuerpo o materia del espíritu o alma, además señala que en la religión andina no existía la idea de dios de manera abstracta, desligado por completo de la realidad ni tampoco hay un vocablo que exprese esto o, en otras palabras, manifiesta que es inviable pensar que en la cosmovisión andina se cimiente sobre la escisión entre lo natural y sobrenatural (p.97). y refuerza su idea con una cita de Salomon, al que consideramos muy pertinente reproducirla: «(...) las *huacas* están hechas de materia energizada, como todo lo demás, y actúan dentro de la naturaleza, no encima ni fuera de ella como los seres sobrenaturales occidentales (Salomon, 1991)» (p.98).

Esto implica, siguiendo a nuestro autor, que las *huacas* se involucran con los seres humanos, entablando una relación interdependiente, donde se generan relaciones recíprocas e incluso de disputas, tal como lo vamos a mostrar en el segundo capítulo (p.98). Esto le sugiere al autor cuestionar que el término *huaca* puede relacionarse con el concepto judeocristiano de lo sagrado, pues este último alude a una divinidad totalmente separada del mundo natural, pero se pregunta qué sucede con las definiciones científicas de lo sagrado. Es aquí donde toma el libro de Mircea Eliade, *Lo sagrado y profano* como un texto “autorizado” para definir lo sagrado, En primer lugar, nuestro

autor le cuestiona al rumano esta separación injustificada entre lo sagrado y lo profano, que a su vez fue heredada por Durkheim.

Para Eliade esta separación se manifiesta en una relación de oposición, donde lo sagrado designa a lo sobrenatural, como lo totalmente otro en contraste a lo profano, ambos se presentan como dos formas irreconciliables de estar en el mundo. Sin embargo, como lo mencionó líneas atrás, las divinidades andinas no se muestran alejadas del mundo, de la naturaleza y de la sociedad, pues están en una relación recíproca, cuyo desequilibrio o transgresión conlleva a efectos perjudiciales para la comunidad. En efecto, «en el mundo andino los hechos físicos, morales y espirituales con frecuencia conformaban y siguen conformando una experiencia unitaria, siendo sumamente difícil distinguir una forma absoluta entre lo profano y sagrado» (p. 102).

Por otra parte, cuestiona la noción de *hierofanía* que propone Eliade, pues para el autor, el rumano asume la categoría de lo sagrado de manera apriorística, designándolo como una realidad distinta al mundo fenoménico, como lo completamente diferente, lo cual guarda, por un lado, mucha semejanza con algunas afirmaciones de religiones monoteístas (en especial el cristianismo); pero, por el otro lado, si esta definición de hierofanía se aplicase a la religión andina, se entendería que esa montaña, laguna o manantial no son adorados como tales, porque no expresan “algo diferente”, lo cual no se estaría comprendiendo la particularidad de la religión andina (p. 102). Al contrario,

se adora a estos lugares y objetos como entidades individuales *porque* se considera que poseen cualidades y poderes específicos y *no porque* se piense que manifiesten algo diferente por completo, lo sagrado o sobrenatural. Y se

considera que no son poderosos precisamente porque esos lugares y objetos se diferencian de otros lugares y objetos (p. 102).

De manera que Astvaldsson propone comprender a la religión andina al margen de esta separación entre lo sagrado y profano y más bien toma en cuenta la totalidad del sustrato sociocultural en el cual se desarrolla, que involucra a los mitos y ritos, que forman parte de la dinámica de los procesos culturales (p.103).

En segundo lugar, en su libro *El pensamiento indígena en América. Los antiguos andinos, mayas y nahuas* de inicio cuestiona nuevamente el uso acrítico en que se aplica esta oposición entre lo sagrado y lo profano en la historia de las religiones antiguas (Reyes, 2008, p. 32) y así como conceptos que han sido entendidos desde la perspectiva occidental (tiempo, sacrificio, sexualidad, etc.) Para fines de este apartado nos centraremos en el capítulo cuatro titulado *La teología indígena. Cuestiones de interpretación*. El primer punto que cuestiona es si cabe calificar a los dioses indígenas con las categorías de “bueno o malo”, esto es, sabemos que en el mundo occidental las dicotomías irreconciliables han sido la base de su filosofía- con algunas excepciones (Nicolas de Cusa, Giovanni Pico della Mirandola el maestro Eckart)- pero que también tuvo una gran influencia en las religiones de corte monoteísta.

En muchos cronistas, ya sean españoles o indígenas convertidos, se puede observar que calificaban a los dioses indígenas como diabólicos o productos del demonio en contraposición del dios de la religión cristiana. Sin embargo, esta forma de comprender a las divinidades indígenas estaba

sustentada bajo el supuesto de que estas se regían en función de la lógica occidental, donde las oposiciones eran irreconciliables y, por tanto, se requiere la negación de uno de ellos. De modo semejante, asumían este principio en el aspecto moral: o era bueno o era malo. Pero en el segundo capítulo hemos mostrado que en la cosmovisión andina las oposiciones no son excluyentes sino complementarias, que a su vez está subsumido bajo el principio de la relacionalidad. Es por esto que Alberto Reyes (2008) manifiesta que los dioses indígenas se rigen bajo el principio de reciprocidad, pues así como ellos cuidan o tutelan los ciclos de vida o a las comunidades, también reclaman al hombre los respectivos sacrificios, sacrificios que muchas veces involucran a los propios humanos, ya que aquí los principios morales occidentales del bien y del mal no determinan lo dinámico de esta reciprocidad (p.101). De ahí que en algunos relatos míticos se narran sucesos donde algunas divinidades se burlan o destruyen a las comunidades, pero también pueden divinizarla, como está documentado, por ejemplo, en los Manuscritos de Huarochirí (p. 101).

El segundo punto que critica se puntualiza en los límites que pretende la fenomenología para la comprensión de la religión indígena, donde está por sentado esta oposición entre las categorías sagrado/profano, tal como lo hemos podido apreciar en los trabajos de Rudolf Otto y Mircea Eliade; de ahí que el autor reclame sobre este punto una hermenéutica crítica, pues nos ayudará a precisar las particularidades de las religiones indígenas antiguas. Su crítica se orienta hacia dos puntos importantes: el primero, a la suposición de calificar a lo esencial del ámbito de lo sagrado como trascendente, como una realidad, en oposición a lo profano, que se caracteriza por una otredad ontológica, como algo totalmente distinto al orden natural (p.102) y, el segundo,

al igual que el autor anterior, critica el concepto de hierofanía desarrollado por Eliade. A modo de recapitulación, recordemos que para Eliade una hierofanía es una manifestación de lo sagrado en un objeto profano, pero el rumano señala que el objeto profano al que se adora no se le venera por sí mismo, sino porque representa a lo sagrado, ya que muestra algo más a los objetos profanos que al principio no estaban designados por lo sagrado. Pues bien, nuestro autor le cuestiona el hecho de asumir que los objetos profanos, una piedra, un árbol, etc., solo representen a lo sagrado, es decir, no se identifican con lo sagrado, lo que implica, según el autor, que esta suposición parte de una enorme omisión, a saber, que en el mundo religioso indígena todo está lleno de dioses, siendo algo evidente esta afirmación, se sorprende Reyes que no se haya asumido todas sus consecuencias.

Entonces, en un mundo lleno de dioses, resulta incongruente hacer la escisión de lo sagrado respecto a lo profano (p. 103), ya que

desde el principio nos equivocamos si pretendemos atribuir al pensamiento indígena la idea de “piedra en sí misma”, “árbol en sí mismo”. Los seres de su universo no se pertenecen a sí mismos o a un mero orden botánico, sino a la totalidad sagrada. *Hierofanía* es la vida misma en sus diversidades (p. 104).

De ahí que las lagunas, los cerros o montañas, el sol, la luna, etc., no «representan» a los dioses, sino que *son* dioses (...) esta identidad que no es alegórica ni representativa sino ontológica» (p. 104). Esto resulta ininteligible para el pensamiento occidental, donde impera el prejuicio de concebir lo divino como fuera de esta realidad visible, prejuicio que podemos observar que deviene de las religiones monoteístas. Por ello, para muchos cronistas

españoles, era imposible concebir que una divinidad sea un cerro o una laguna, porque asumían que esto desmerecía que sea una divinidad (p. 104). Un punto derivado de esta separación entre lo sagrado y profano es que también se ha asumido que existen o se presentan dos tiempos y espacios, uno sagrado y el otro profano. Sin embargo, el autor también cuestiona esta división, pues afirma que las hierofanías no se manifiestan al margen del mundo, «pero la ruptura no es con el mundo, entendiendo como lo profano, sino con otra hierofanía. Implica un salto de una sacralidad a otra diferente» (p. 105).

En el mundo indígena todos los tiempos y espacios son sagrados, no cabe tiempos y espacios profanos (p. 105). Una vez más, nuestro autor reclama la injerencia de modelos de religión foráneos para la comprensión de la religión indígena, asumiendo, por ejemplo, erróneamente que los antiguos hombres latinoamericanos eran conscientes de su división con lo profano (p. 106), es decir,

el sentido común en la hermenéutica nos indica que no había “ruptura” entre el Sol o la Madre tierra, y el mundo “profano” de la cotidianidad de los hombres (...) no es atinado suponer que los vieran como “lo enteramente otro” del mundo (p. 106).

Ahora bien, hemos podido observar que ambos autores han direccionados sus críticas hacia Mircea Eliade. La crítica principal, y lo creemos con justa razón, que se le atribuye es esta escisión, de manera injustificada, de lo sagrado y profano y su inmediata aplicación para la comprensión de la religión en general. Quizás este presupuesto puede funcionar perfectamente en religiones donde las divinidades se logran divorciar del mundo natural, en

especial las religiones monoteístas. No obstante, tal como apuntaron ambos autores, este presupuesto no se puede sostener en la religión andina.

Antes de desarrollar esta idea, queremos mostrar algo muy pertinente para esta investigación: queríamos averiguar si aún se mantenía este presupuesto mirceliano en otros estudios más contemporáneos de la religión, en especial, en la fenomenología de la religión. Esto nos va a permitir conocer hasta qué punto autores posteriores a Eliade han contribuido a reforzar este presupuesto apriorístico. Pues bien, de manera deliberada en el primer capítulo, parágrafo 2.5., hemos expuesto cómo concibieron el concepto de lo sagrado desde la fenomenología de la religión y para ello, básicamente, habíamos tomado como material bibliográfico a un solo autor, es decir, a Martín Velasco, pero ahora detallaremos a los demás autores para mostrar que coinciden plenamente como el autor mencionado.

En primer lugar, comenzamos con Juan de Sahagun Lucas, cuyo libro se titula *Fenomenología y filosofía de la religión* (1999). Para este autor

el dominio de lo profano abarca al ámbito común de realidad donde el hombre ejerce sus actividades sin cortapisas. Lo sagrado, en cambio, representa lo otro, lo extraño y prohibido (...); pero es también la fuente del poder, del éxito y de la eficacia (p. 99).

Además, caracteriza a lo sagrado en tres aspectos: como un nuevo umbral ontológico, esto es, lo que se denomina como “ruptura de nivel”, el cual se manifiesta con superioridad ontológica, plenitud de ser y axiológico (pp. 100 -101). El segundo aspecto de lo sagrado se manifiesta como fuente ser y como la “realidad” por excelencia a diferencia del mundo mundano (p. 102) y el tercer

aspecto, como una realidad misteriosa, pues escapa a todo encasillamiento conceptual, traspasa esta realidad circundante y no tiene parangón alguno con el saber científico o filosófico, es lo totalmente otro (p. 105). Por otro lado, como los demás autores van a manifestar, lo sagrado se presenta al hombre mediante mediaciones, a las que denomina como hierofanías y en relación a ello, el autor asume lo dicho por Mircea Eliade, pues señala que son venerados porque representan a lo sagrado, sin perder, los objetos mundanos, sus propiedades naturales, solo se convierten en vehículos de lo divino (p. 109).

En segundo lugar, presentamos a José Severino Croatto, cuyo libro se titula *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de la fenomenología de la religión*. De modo semejante (2002), señala que lo sagrado constituye una máxima realidad, la cual se muestra como algo totalmente diferente a lo profano, es decir, lo “misterioso”, lo “totalmente otro” (p. 54). En relación al concepto de hierofanía, manifiesta que existen tres componentes: el elemento profano, el divino (que lo denomina como la realidad trascendente) y lo “sagrado”, en tanto muestra a lo trascendente (p. 54). Otra constante es la de señalar que lo sagrado constituye en lo Misterioso o en el Misterio, el cual puede recibir varias dominaciones (Dios, numen, etc.) pero a lo mucho que se le puede “categorizar” como lo “totalmente otro” (pp. 56- 57). De ahí que «el Misterio se hierofaniza de alguna manera al ser humano a través de la realidad fenoménica (naturaleza, historia, persona), pero, por otra parte, este hace ritos de pasaje que lo sumergen más profundamente en aquel ámbito» (p. 61).

Y, finalmente, exponemos las ideas del autor José Luis Sanchez Nogales, en donde señala, en su libro *Filosofía y fenomenología de la religión* (2003), que

lo sagrado, por consiguiente, es distinto de lo profano en cuanto esto último delimita la realidad como empírico, espacio-temporal, mientras lo sagrado delimita su nivel simbolizador de algo superior y fundante. Se trata de dos “niveles” de la realidad entre las cuales se da una ruptura, pero no una oposición-exclusión total entre “dos” realidades (p. 342).

Al igual que los autores anteriores, lo sagrado, para el autor, se caracteriza por presentar una ruptura de nivel, hace referencia a la trascendencia y se muestra como una experiencia de totalidad, orden y firmeza (p. 343). Sin embargo, la esencia de lo sagrado lo constituye el Misterio, señala el autor, siguiendo a Martín Velasco, cuya definición reza así: «realidad totalmente otra en relación con todo lo mundano, absolutamente superior al hombre en su ser, su valor y sus dignidad; que le concierne incondicionalmente y exige de él una respuesta activa y personal» (p. 366). Y, por último, toma la definición de Eliade de hierofanía, tal como los demás autores (p. 378).

En suma, podemos concluir que los autores posteriores a los trabajos de Mircea Eliade prácticamente han asumido en su totalidad los presupuestos teóricos del rumano, aunque tomaron el concepto de Misterio de Rudolf Otto, pero, a diferencia de este, no lo circunscribieron dentro del plano psicológico. Pero todos dan por sentado, primero, esta separación u oposición excluyente entre lo sagrado y profano, de ahí que esta misma exclusión haya provocado esta estructura paradójica, cuyos extremos se expresan a través del radicalismo y la idolatría, explicados en el capítulo anterior. Segundo, califican

a lo sagrado como aquello que se muestra como lo “totalmente otro”, como lo trascendente, como aquella realidad ontológicamente superior, lo cual, nuestro entender, daría la sensación que se estuviera describiendo algunas características del dios de las religiones monoteístas.

En tercer lugar, parten de un presupuesto occidental, a saber: la de asumir que lo divino necesariamente debe estar divorciado del mundo natural, desligado del cosmos; pero si rompen este distanciamiento su manifestación tiene que ser mediada (hierofanía), pues no se puede confundir o mezclar con la realidad mundana, lo que, a su vez, en cuarto lugar, responde a otro presupuesto occidental, la asunción de los principios lógicos aristotélicos, los cuales responden a una ontología dualista excluyente, a esencializar los entes y no la relación, como en la cosmovisión andina.

En consecuencia, la pregunta cae por sí misma: si en el mundo andino *lo sagrado* está “representado” por la *huacas*, es justificable, entonces, asumir este concepto tal como lo está entendiendo la fenomenología de la religión actual para la comprensión de la religiosidad andina. La respuesta de manera inmediata es que no se justifica, porque la religiosidad andina no puede estar exenta de los principios que rigen su cosmovisión, es decir, se parte de la concepción de una *pacha* donde lo que prima es la relacionalidad del todo, todo elemento de este *pacha* se actualiza, si cabe el término, en relación al otro. Pero a su vez todo elemento cumple también con los otros principios, expuestos líneas atrás. En efecto, las divinidades andinas, *huacas*, no existen por sí mismas o de manera absoluta; al contrario, son consideradas como partes del *pacha*, integradas a la realidad, de ahí que asumir o concebir a estas divinidades como algo “totalmente otro”- lo que implicaría asumir esta

separación entre lo sagrado y profano- tal como lo comprende la fenomenología actual, resulta, pues, ajeno su cosmovisión.

Además, como también se ha mencionado, la racionalidad andina no se estructura a partir de dicotomías irreconciliables, no sufre esta suerte de “diastasis ontológica”, al igual que Reyes y Astvaldsson, Estermann (1998) señala que «todo es “sagrado” (o “sacramental”) porque forma parte de este orden cósmico y divino y, por lo tanto, toda relación en cierto sentido es “religión”, nexos (directo e indirecto) con lo divino como fundamento inmanente de la relacionalidad» (p. 264). Del mismo modo, para el hombre andino, «lo divino no es algo totalmente distinto del mundo de la experiencia vivencial (“profano”), sino su dimensión sagrado y sacramental» (p. 262).

El hecho de asumir que lo divino o las divinidades se tengan que caracterizar por su absoluta trascendencia, implica, a su vez, esta separación ontológica entre el “creador” y la criatura, típica caracterización de la tradición occidental, de ahí que

es errado atribuir al hombre andino la asimilación plena del discurso occidental, asimilación interpretada mediante la simple transposición de términos, deidades y funciones procedentes del cristianismo; pero también está errada la interpretación que pretende establecer según la lógica bivalente, una ubicación taxativa y una función unívoca de las deidades andinas (Lozada, 2006, p. 111).

Asumiendo esta lógica bivalente no se ha podido comprender que las divinidades andinas o *huacas* «encarnan las oposiciones duales que movilizan al mundo» (Reyes, 2008, p. 109) y más bien han tratado de verlas como “principios metafísicos”, e incluso insinuar la existencia de un dios supremo, es

decir, un monoteísmo camuflado. Pues esto se da, explica Reyes (2008), a partir de la idea de que existe una teología popular y una teología culta en las grandes civilizaciones indígenas, como se puede colegir a partir de las lecturas de los cronistas indígenas en especial, pero cuya intencionalidad era adecuar sus nuevas categorías teológicas a la religión andina (p. 112). Sin embargo, el hecho de que existan dos teologías, señala Reyes (2008), no significan que habría que interpretarlas como dos posturas antagónicas, como si estuvieran en pugna al interior de la religión indígena, sino simplemente hay tomarlo como dos rostros de una misma teología que de acuerdo a las circunstancias históricas, políticas, sociales y económicas una se haya enfatizado más. Pues asumir lo contrario, otra vez, se estaría haciendo una comprensión desde la perspectiva de una religión monoteísta (p. 113).

En consecuencia,

hoy es posible superar este conjunto de ideas erradas acerca de la teología indígena que van desde la afirmación de un politeísmo irracional, desconectado de una concepción coherente del universo, hasta el establecimiento del monoteísmo como la verdadera religión indígena, que supuestamente habría sido asumida por los sabios de estas culturas en oposición al culto general (p. 113).

Siguiendo lo dicho, se desprende que estos estudios o ideas erradas parten del hecho de no considerar como “esencial” el fundamento dual del pensamiento indígena, que explicaría esta diversidad de divinidades (p. 113).

Asimismo, es importante resaltar que las huacas andinas «trasciende los límites conceptuales de carácter unívoco y maniqueo, adquiere un fisonomía ambigua, ocupa y disputa los espacios y es capaz de provocar en los hombres

o en la comunidad efectos contrarios» (Lozada, 2006, p. 147). Esto último muestra que las *huacas* andinas mantienen un vínculo constante con los runas, mediante relaciones recíprocas y que sus actuaciones no están en función del esquema axiológico occidental, de ahí la importancia de los sacrificios, pues gracias a ellos se da mantención y continuidad a los ciclos de la vida del *pacha*, teniendo al ser humano como *chakana*, mediador, o estabilizador y continuar así la tarea de los dioses (Reyes, 2008, p. 156). De modo que «las antiguas culturas indígenas son extrañas a ese sesgo moral que puede sugerir la palabra “deuda”, con sus correlatos de culpa y expiación» (p. 156), o en otras palabras de Lozada (2006),

ninguna entidad tiene rasgos unívocos asociados sólo con el premio y el perdón, ninguna se caracteriza sólo porque provocaría el mal, castigaría y sería implacablemente vengativa; tampoco existen espacios benditos o diabólicos por definición, los lugares de concentración de fuerza sagrada refieren emanaciones de energía que se caracteriza como buena o mala en sí misma o porque proceda de una deidad con signos excluyentes (p. 147).

Además, tampoco estas divinidades son creadoras, al modo *ex-nihilo*, sino se presentan como “entes” coordinadoras, animadoras de un mundo establecido caótico, en especial luego de un *pachakuti*. Por ello, es muy pertinente afirmar que las huacas poseen *kamay*, es decir, siguiendo la traducción de Taylor, son entidades que tienen *energía vital*.

En definitiva, podemos afirmar que es totalmente injustificado asimilar el término *lo sagrado* para la comprensión de la religiosidad andina, si lo entendemos como lo están interpretando los estudios actuales de la fenomenología de la religión, pues sus marcos conceptuales occidentales de

fuerte influencia monoteísta se contraponen a los presupuestos de la cosmovisión andina y, por tanto, dificulta en la comprensión de la religión andina.

3.2. La noción de *Huaca* en el *Manuscrito de Huarochirí*

En este apartado reforzaremos el papel protagónico que tenían las *huacas* en el mundo andino. Para ello nos basaremos en algunos pasajes de los *Manuscritos de Huarochirí* y otras fuentes coloniales escritas que muestran algunas de sus características. Pero antes creemos que es relevante aclarar dos puntos: primero, es en relación sobre la existencia de la escritura en el mundo prehispánico y, segundo, sobre el trabajo hermenéutico que esto implica.

Con respecto a lo primero, por mucho tiempo se ha pensado que la cultura inca y las culturas que le precedieron se caracterizaron por ser ágrafas, es decir, de no haber desarrollado un tipo de escritura (aunque esto es debatible todavía, lo cual da cuenta de la complejidad del asunto). Sin embargo, al ser catalogada como ágrafa, fue porque se partió desde un bareno lingüístico de corte occidental, esto es, se asumió como única forma de escritura a la fonética. Por ello, creemos que es necesario superar este presupuesto y aceptar que sí hubo o hubieron otros tipos de “escrituras”, como por ejemplo, por solo mencionar algunos, lo kipus²¹, en la iconografía, en los tokapus y hasta podríamos afirmar que en el mismo paisaje natural. Ahora bien, señalamos esto con el fin de mostrar que lo que se puede conocer del mundo andino no se puede agotar en las fuentes coloniales escritas, pues en

²¹ Véase los trabajos de Gary Urton: *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology* (1981), *The social life of numbers* (1997), *Quipus de Pachacamac* (2014), entre otros.

parte ya se encuentran “inoculadas” con otras tradiciones foráneas. Recordemos que en el mundo andino lo que se ha privilegiado más es el aspecto simbólico que el conceptual, por ello estas fuentes no “escritas” nos ofrecen un importante valor simbólico que necesita ser interpretado o reinterpretado, esto es, una nueva hermenéutica. Esto último, lamentablemente, escapa a nuestro campo de investigación pero creemos que desde el aspecto filosófico se puede aportar al respecto; pero por lo pronto, solo nos queda realizar un trabajo hermenéutico de las fuentes escritas en donde trataremos de reforzar los puntos más resaltantes de la cosmovisión andina en relación a las *huacas* y además reforzar las críticas que expusimos en el capítulo anterior en torno a las interpretaciones filosóficas de lo sagrado.

Podemos afirmar sin temor que los *Manuscritos de Huarochirí* es como la “Biblia” de la religión andina, pues es un documento que nos representa un universo vivo de lo que de manera aproximada era el mundo andino antes de la llegada de los españoles, aunque a pesar del paso del tiempo aún se mantiene, no intacta, pero latente la cosmovisión andina. Conocido también como *Dioses y hombres de Huarochirí*, en la traducción de Arguedas o *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, en la traducción de Taylor. Este documento colonial fue escrito en runasimi o quechua, lo cual constituye una fuente muy importante para la comprensión del pensamiento andino, además es posible percibir que en ella confluyen dos tradiciones: en algunos capítulos aparecen estas tradiciones reconciliadas, como en el capítulo 3 donde se narra sobre el diluvio, pero desde una óptica andina y en el capítulo 4, que trata sobre la desaparición del sol, lo cual lo hacen coincidir con la muerte de Jesucristo. Pero en otras partes se muestran de manera conflictiva, como el capítulo 9 y 10 donde se narran las

celebraciones de la huaca Pariacaca y Chaupiñamca, cuyas fiestas (Auquisna y Chaucosma) se celebraban en junio, y que la hacían coincidir con la Pascua o la fecha del Corpus; no obstante, era evidente que era un mecanismo de defensa frente a las famosas extirpaciones de idolatrías que eran llevadas a cabo por aquellos años.

Este texto, juntos con otros, líneas atrás mencionado, conforman un corpus literario imprescindible para la comprensión del pensamiento andino, y que, por tanto, son menester estudiarlas desde una hermenéutica que critique o cuestione hasta qué punto se pueden sustentar las interpretaciones que se hicieron de estos textos, especialmente desde el campo de las ciencias sociales, ya que muchas veces se parten de categorías que, sin saberlo, pertenecen a un contexto diferente a la cultura estudiada. Es verdad que muchas veces a la filosofía se le ha acusado de desligarse de la realidad, pero quizás este trabajo trate de mostrar lo contrario: dar cuenta de qué manera la filosofía puede contribuir a los estudios de las ciencias sociales, no necesariamente a través de una injerencia directa, pero sí retomando o revisando conceptos claves que nos permitirían una comprensión más plausible de una cultura que aún sigue vigente, pero postergada no solo a nivel cultural sino político y social.

Más que una interpretación exhaustiva del texto²², lo que trataremos de mostrar es de qué forma las *huacas* constituyen el eje primordial de la religión andina. En relación a ello, hemos podido dar cuenta de que en los cronistas, en especial los españoles, han tratado de minimizar el papel de las huacas, pues

²² Véase el libro del profesor Zenón Depaz: *La cosmo-vision andina en el Manuscrito de Huarochirí* (2015).

impedidos por sus categorías mentales, no comprendían su carácter de divinidades, su relación con las comunidades y su vinculación estrecha con el *pacha*, todo ello enmarcado en un lenguaje simbólico, lo cual se ve reflejado en el mismo texto a través de la narraciones míticas.

Del texto, hasta ahora, se han realizado dos traducciones al español: la primera realizada por José María Arguedas y la segunda por Gerald Taylor. A nuestro parecer ambas traducciones se complementan, es decir, ninguna es mejor que la otra, lo cual lo mostraremos a continuación con una simple comparación de traducciones:

Al inicio del capítulo primero se escribe lo siguiente: «*ancha ñaupapachaqa huk waka ñisqas “Yanañamca” “Tutañamca” sutiuyuq karqan. Kay waqakuna qipanpi huk wakataq “Huallallo Carhuincho” sutiuyuq atirqan. Ña atispas kanan runakta iskayllata wachakunanpaq kamarqan. Huktas kikin mikuran. Huktas mayintapas kuyasqanta kawsachikurqan yayan maman*» (Taylor, 2013, p. 15).

La traducción que hace Taylor (2013) es la siguiente:

Dicen que en tiempos muy antiguos, había unas huacas llamado Yanañamca (*Ñámup negro*) y Tutañamca (*Ñámup de la noche*). En una época, estos fueron vencidos por otra huaca llamado Huallallo Carhuincho. Después de haberlos vencido, era Huallallo quien transmitía la fuerza vital a los hombres, no consintiendo que engendrasen más de dos hijos. Uno se lo comía. El otro, el preferido, era criado por sus padres (p. 15).

En cambio, Arguedas (2009) traduce de este modo:

En tiempos muy antiguos, existió un huaca llamado Yanañamca Tutañamca. Después de estas huacas, hubo

otra huaca de nombre Huallallo Carhuincho. Este huaca venció. Cuando ya tuvo poder ordenó al hombre que solo tuviera dos hijos. A uno de ellos lo devoraba, al otro, al que por amor escogieran sus padres, lo dejaba que viviera (p. 13).

Vemos algunas diferencias que tranquilamente pueden pasar desapercibidas o quizás no tener mucha importancia; sin embargo, toda traducción implica desde ya una interpretación, es decir, a través de ella se camufla los supuestos o categorías con los cuales el traductor difícilmente logra cuestionarlos o ponerlos entre paréntesis.

Veamos. En primer lugar, en la traducción de Arguedas, al principio del párrafo se señala que había una huaca (*kuk waka*) y luego se refiere a ellas en plural (*kay wakakunaktaqa*); mientras que la traducción del Taylor, al parecer, decidió que probablemente podría tratarse de un error de transcripción y por ello optó por pluralizarlo para que así haya “concordancia”. Pero en la traducción de Arguedas, en cambio, podemos afirmar que se ciñó al pie de la letra, pero también podríamos señalar que esta “contradicción” es solo aparente, ya que en la cosmovisión andina los opuestos no se excluyen, sino se complementan, pero también cabe la posibilidad de que se trate de la misma divinidad, pero con dos formas de manifestarse, así que no habría ningún problema que se refiera a ella, primero, en singular (como uno) y luego en plural (como dos).

Otra diferencia que nos llamó la atención es con el término *kamay*, el cual puede ser traducido por *gobernar*, *mandar*, *inventar* o *crear*. Pero Taylor (2013) le da una significación interesante: «Cámac: /kamaq/, entidad sagrada que transmite la fuerza vital a personas u objetos para que realicen la función

que les corresponde» (p. 19). Es decir, el término *kamaq* deriva del verbo *kamay*, el cual, siguiendo el aporte de Taylor, sería *transmitir la fuerza vital*. La diferencia está en que el primero indica el agente que realiza la acción (-q), mientras el segundo es su forma infinitiva (-y). Por ejemplo, el verbo *mikuy* significa *comer* (infinitivo), pero si decimos *mikuq* sería *el que come* (agente).

En cambio, Arguedas a veces traduce el vocablo *kamay* como *gobernar* u *ordenar*, pero en otros contextos lo utiliza como *crear* o *hacedor*, y estos términos suele utilizarlos al referirse a las *huacas*. Por ejemplo, en el mismo capítulo se pone una oración que los hombres le dedican a Curinaya Huiracocha: «*Curinaya Huirakocha runakamaq, pachakamaq ima haykayuq qammi kanki, qampam chakrayki, qampaq runayki nispa muchaq karqan*» (Taylor, 2013, p. 16). Arguedas (2009) traduce así: «Curinaya Huiracocha, **hacedor** del hombre, **hacedor** del mundo, tú tienes cuanto es posible tener, tuyos son las chacras, tuyo es el hombre: yo» (p. 13) (las letras en negritas son nuestras). Mientras que Taylor encontramos esta traducción: «Curinaya Huiracocha, tú que trasmites la fuerza vital a la tierra, y al hombre, a ti no te falta nada; tú posees chacras, tú posees hombres» (p. 29). En efecto, creemos que la nueva interpretación por parte del francés resulta más pertinente, ya que en la religiosidad andina las divinidades andinas no son creadoras *exnihilo* y menos se encuentran divorciadas del mundo; por lo tanto, nos parece más precisa, en este caso, la traducción de Taylor; aunque sugerimos que por el contexto la palabra *kamay*, en la primer párrafo que discutimos podría ser traducida por *gobernar* que por *transmitir la fuerza vital*.

Del mismo modo, en la parte última del primer párrafo citado, se menciona que Huallallo ordenó a los hombres a tener no más de dos hijos, y

que a uno de ellos se lo comía y al otro, el más querido- según la traducción de Taylor- era criado por sus padres. Pero Arguedas expresa casi lo mismo pero con una diferencia sutil: escribe que era Huallallo quien “dejaba que viviera”, es decir, la divinidad aún sigue manteniendo el protagonismo, a diferencia de la traducción de Taylor, que da la impresión de que la huaca se haya desvinculado de los hombres. El término en cuestión es *kawsachikurqan*.

El verbo es *kawsay*, que significa *vivir*, como el quechua es una lengua aglutinante, puede aceptar las incorporaciones de dos o más sufijos; en ese caso el sufijo *-chi*, tiene la propiedad de convertir verbos intransitivos en transitivos; por ejemplo, *puñuy*, significa *dormir*, si le añadimos el sufijo anterior sería *puñuchiy*, lo cual significaría *hacer dormir*. En efecto, esto implica «la existencia, por una parte, de un sujeto que causa la acción y, por otra, de otro que ejecuta dicha acción» (Soto, 2010, p. 358). Y el sufijo *-ku*, que expresa una acción reflexiva, el mismo sujeto recibe la acción de verbo. Por ejemplo, el verbo *piñay* (odiar), al añadirle el sufijo, *piñakuy*, sería *enojarse u odiarse* (p. 324). Sin embargo, señala Clodoaldo Soto (2010), que este sufijo también es utilizado en expresiones en el que el sujeto está comprometido emocionalmente, tiene un interés especial por la acción (p. 324); y la terminación *rqa-n* denota el tiempo pretérito perfecto. En consecuencia, creemos que la traducción de Arguedas recoge esta vinculación que aún se mantiene entre la huaca y los hombres, es decir, permite que el otro hijo, el más querido, siga con vida, pero a partir de un compromiso de la misma huaca. En consecuencia, podemos afirmar, con esta breve comparación de traducciones, que ambas se complementan: las imprecisiones de una la otra las corrige y viceversa.

Si quisiéramos resumir este antiquísimo documento sería del siguiente modo: *las huacas del pueblo de Huarochirí*, quizás seamos un poco inicuos con esta reducción, pero creemos que es la columna vertebral del libro, aunque hay algunos capítulos que, al parecer, estarían “flotando”, pero coadyuvan a la comprensión de la cosmovisión andina.

Comencemos por presentar las principales huacas que gozan de protagonismo en el pueblo de Huarochirí: la primera huaca sería Curinaya Huriacocha, era una huaca que le gustaba gestar bromas o engaños a las distintas comunidades que visitaba, pero para pasar desapercibido se disfrazaba de un hombre pobre (*runa ancha wakcha tukuspalla purirqan yaqullanpas kusmanpas lliki llikisapa* [Taylor, 2013, p.17]). Era una huaca con mucho *kamay* sobre las comunidades, es decir, transmitía su fuerza vital en ellas. Como habíamos apuntado en los capítulos anteriores, en el mundo andino, todos los seres están muy vinculados por la sexualidad, pues ella simboliza el principio de complementariedad y las huacas no son la excepción. En el caso de Curinaya, aprovechando de su astucia, logró concebir una hija con a la huaca Cavillaca. Además, durmió con una de las hijas de otra huaca, llamada Urpayhuchac.

La segunda huaca, y a la que la mayoría de capítulos están relacionados, es Pariaqaqa o Pariacaca. Entre los sucesos más resaltantes podemos mencionar la historia de su hijo Huatyacuri y su posterior ayuda para vencer los retos que el esposo de la hija mayor del rico Tantañamca le impuso, además, al igual que Curinaya, Pariaqaqa también sedujo a una huaca muy preciosa, llamada Chuquisuso. En otros capítulos se describe el enfrentamiento contra su rival, otra huaca, Huallallo Carchuincho, y sobre sus “hijos”, los

cuales mantenían una vinculación con los incas, entre ellos resalta Tutayquire y Macahuisa y sobre sus hermanos que eran cinco incluido Pariacaca: Churapa, Puncho, Pariacarco y el quinto que no se logra saber quién es; también se señala los ritos que le ofrecían para adorarlo. Otra huaca, que podría ser la paridad de Pariacaca, su complemento, pues muchas veces la señala como su hermana, es Chaupiñamca quien posee su propio culto y tiene una notable influencia en la comunidad de Mama y de los checas; al igual que la huaca anterior también tiene sus hermanas: LLacsahuato, Mirahuato, LLuncuhuachac o Sullcacha y Urpayhuachac. Y, entre las huacas mayores- por así decirlo-, Pachakamaq, mencionada casi en los últimos capítulos del manuscrito; entre otras huacas, se menciona a cerros, lagunas y animales, que más adelante mencionaremos algunos.

Al principio habíamos señalado que las acciones de las huacas no se rigen bajo un esquema axiológico occidental, es decir, donde sus acciones puedan ser calificadas como ora buenas ora malas; al contrario, estas son regidas por el principio de reciprocidad, principio que todo ser natural e inanimado está obligado a cumplir y cuya violación trasgrediría el orden cosmológico. Pero esta exigencia de reciprocidad no es solo exigida a los hombres, sino también las mismas huacas estaban obligadas a cumplirlo, pues « (...) concordar con el universo tenía un sentido no sólo funcional sino religioso, un valor en sí mismo más allá de cualquier utilidad inmediata» (Reyes, 2008, p. 245).

Veamos lo primero; cuando una huaca o divinidad se interna en una comunidad por lo general lo hace en forma de una hombre pobre para poner a prueba la reciprocidad de la comunidad. Curinaya paseaba por cada pueblo en

forma de mendigo, mostraba su *kamay* y engañaba a las huacas (Taylor, 2013, p. 29) Pero en el caso de esta divinidad, la reciprocidad se pone a prueba en el momento en que trata de encontrar a Cavillaca, quien había huido al enterarse de que el padre de su hija era un mendigo (Curinaya disfrazado), entonces decide preguntar a los animales que encuentra en el camino para saber qué tan cerca o lejos estaba de ella.

Lo interesante del relato es que aquellos animales que le daban la seguridad de estar cerca de ella (el cóndor, el puma y el halcón), los bendecía y aquellos que les respondían lo contrario, e incluso, le persuadía de que era imposible alcanzarla (el zorrino, el zorro y el lorito) los maldecía (Arguedas, 2009, pp. 17-19), «y así a cualquiera que le daba buenas noticias, Curinaya le confería dones, y seguía caminando, y si alguien le desalentaba con malas noticias, lo maldecía, y continuaba caminando» (Arguedas, 2009, p. 19). Este curioso relato, muestra que la reciprocidad se mide en todas sus dimensiones, no solo se da a través de las acciones, sino también mediante las palabras. Podemos sugerir que en el mundo andino, al igual que otras tradiciones antiguas, el cumplimiento de la palabra era vital y no solo tenía repercusiones en el individuo sino además en la comunidad, pues las relaciones de reciprocidad se tejen a partir de estas. Lo que no significa, si lo vemos desde un enfoque occidental, que sean calificadas como mentiras, pues en el mundo andino, el término “verdad”

no es algo abstracto, ni una idea platónica eterna, sino el orden orgánico y relacional del cosmos, del cual el hombre forma parte. La ‘autenticidad’ andina entonces no tiene que ver con la coherencia entre lo exterior (‘lo que uno dice y hace’) y lo interior (‘lo que uno piensa y siente’), sino con la adecuación del actuar con este orden cósmico (Estermann, 1998, p. 248).

De modo semejante se da con la huaca Pariacaca, pues también adopta la figura humana y se hace pasar por un mendigo. Él asiste a una fiesta de la comunidad de Hoayquihusa y se sienta en un rincón observando la festividad y esperando que alguien muestre su reciprocidad hacia él; sin embargo, todos se muestran indiferentes, excepto una mujer que le convida chicha, gracias a este gesto, la mujer logra salvarse de la destrucción del pueblo, ejecutado por la huaca, producto de su falta de reciprocidad (Taylor, 2013, p. 46).

O cuando, una vez terminada las competencias entre Huatiacuri y el cuñado, se menciona que los hermanos de Pariacaca se transformaron en humanos y se pusieron a pasear, pero se dieron cuenta que no solo Tamtañamca era el que se comportaba como un dios o se hacía llamar dios (*runapas sutiyaq “diosmi kani” ñispa muchachikurqan [...] [Taylor, 2013, p.33]*) - puesto que la soberbia también es una muestra de falta de reciprocidad - estos arrasaron con todos ellos en forma de lluvias. Similar accionar tuvo Pariacaca con la comunidad de los Colli y la comunidad Pichcamarca; en la primera la huaca llegó a la comunidad en plena celebración y se sentó aparte, como hacen los hombres pobres, pero nadie le convidó algo para beber, excepto solo un hombre, al que le indicó que se agarre de un árbol cuando regrese otra vez. Al regresar, Pariacaca, a través de un fuerte viento, llevó muy lejos a los colli, los que sobrevivieron se quedaron en un cerro llamado Colli (Taylor, 2011, p. 114).

Y en el caso del segundo, igual, Pariacaca se apareció en plena celebración, se sentó a un lado, pero, a diferencia de los colli, nadie le invitó nada (falta de reciprocidad), entonces destruyó a la comunidad en forma de

lluvia roja y amarilla; pero otra historia menciona que los indios fueron convertidos en piedra (Taylor, 2011, p. 117).

Otra historia parecida es la que narra Estermann, a modo de cita, en torno al cerro Walqa Walqa, que va de pueblo en pueblo en búsqueda de remedio para su pareja, Sabancoya; pero solo encuentra rechazo del pueblo entonces hace que el volcán Sabancoya destruya al pueblo, a excepción de una anciana, quien pudo ayudarlo (p. 232). Asimismo, creemos que el hombre misterioso que menciona Santa Cruz de Pachacuti, quien nombra por Tonapa, no sería más que otra huaca principal de alguna comunidad, ya que los “milagros” que se le atribuyen como suyos mantienen mucha semejanza con las acciones de las huacas de los *Manuscritos de Huarochirí*. Entre los hechos más resaltantes, están cuando va al pueblo principal de las provincias de los Collasuyos (Yanquesupa), pero al ser rechazado este lo maldijo, convirtiendo al pueblo en una laguna (Yamquicupacocha). De igual modo sucede en Quinamares, bajó a predicar, pero como el pueblo estaba en fiesta, los indios no le hicieron caso; en consecuencia, otra vez, por la falta de reciprocidad, los transformó en piedra, que hasta el día de hoy es posible verlo, y lo mismo sucedió en Pucara y en Tiyaguanaco (Pachacuti, p. 237, 238, 239-Sant). Por tanto, a modo de síntesis, citamos lo que escribe Guamán Poma de Ayala (2005) en relación a este tema:

Dicen más los dichos viejos y viejas antiguos que Dios tentaba a los indios en cada pueblo y que venía en figura de pobre ermitaño, y que pedía por Dios de vestir y de comer y de beber, que estos pobres dicen que entraban más donde hacían fiesta de pueblos en la plaza pública, y no dando limosna se volvía; por ello dicen que sucedían muy grandes males y castigos de Dios Pacha cámac Ticze Cailla Uiracocha, que aquel mísero pueblo les tragaba la tierra o si no le cubría el cerro y se tornaban lagunas de los

escalones de Pariacaca, y de Ysua de Apcara, como el pueblo de Cacha, y así quiere y ama a los ermitaños y frailes franciscanos los indios de este reino (p. 216- G).

Por otro lado, las relaciones de reciprocidad tienen carácter de constancia, es calificado como una transgresión no cumplirla de manera oportuna, porque los ciclos de vida y muerte no cesan; en ese sentido, si una huaca no es adorada tiene la facultad de irse y dejar de proteger a la comunidad. Esto lo podemos ver retractado en el caso de la huaca Llocllayhuancupa quien era hijo de Pachacámac, y fue enviado al ayllu de Alaysatpa que pertenece al pueblo de Checa para su protección (Arguedas, 2009, p. 106) («*Chaysi “Ñuqaqa pachakuyuchi* *Pachacamacpac churinmi kani; sutiypas Llocllayhuancupam; yayaymi kay Checa Ilaqtakta ‘waqaychamuy’ ñispa kachamuwan” ñispas ñirqan*» [Taylor, 2013, p. 75]). Pero, luego de adorarlo por varios años, al no servirlo- se rompió el lazo de reciprocidad-, el huaca desapareció y se refugió a donde su padre. Los pobladores, al presenciar su ausencia, embellecieron su lugar y le construyeron un usno, pero, al ser infructíferas sus acciones, mandaron a los hombres con más conocimientos y edad para venerar a Pachacámac, ofreciéndole cuyes, llamas y vestidos de todas clases- como muestra de restablecer el lazo perdido-, lo cual permitió que la huaca regrese a proteger a su pueblo (Arguedas, 2009, p. 107).

De ahí que los incas, participando bajo este baremo, mandaban a ofrendar a todas las huacas de mayor prestigio, conforme estaba registrado en sus quipus « no descuidaban a ninguno de los grandes huacas» (Taylor, 2011, p. 100). Y podemos afirmar que de entre sobresale,

el Sol y Pachacámac, a quien consideraba, entre todas, como la huaca de mayor importancia. A Pachacámac le ofrecían un hombre y una mujer y los enterraban vivos, este ritual era denominado como *Qapaq Hucha*²³. A Pachacámac, los hombres, lo conocían como «el que mueve al mundo» (p. Arguedas, 2009, p. 121) (*Pachakuyuchi* [Taylor, 2013, p. 86]).

Además, la reciprocidad no solo era extensiva entre los vivos, sino también a aquellos que “dejaron” de existir. Pongo el entrecomillado puesto que en el mundo andino los muertos aún siguen participando de los lazos de reciprocidad. Acertadamente, Reyes (2008) señala que en la tradición occidental, la muerte humana ha sido resaltada como un hecho muy particular o especial, lo cual lo podemos apreciar en algunas corrientes filosóficas (el existencialismo) y religiosas (las religiones monoteístas). Esto ha provocado que ante la presencia de la muerte se asuma una actitud de miedo, dolor, y, por tanto, de negación (p. 270). Muchos de los ritos de transición hacia la muerte de la cultura occidental visibilizan esta concepción de ver la muerte, es decir, ignorarla, olvidarla (p. 271).

En cambio, en la tradición andina la muerte se manifiesta como una alternancia en relación a la vida, que a su vez obedecen un orden cósmico y como tal deben cumplirse ciertos requerimientos o acciones para afianzar los lazos de parentesco, tal como está narrado en los capítulos 27 y 28 de los Manuscritos, donde al muerto se le daba de comer, beber, y se trataba de saber de qué murió y si su deceso ofendió a alguna huaca (Taylor.

²³ Es importante aclarar que el término *hucha* ha sido y es equiparado con los vocablos *culpa* e incluso *pecado*, lo cual lo podemos ver tanto en los diccionarios del siglo XVII como en los actuales. Sin embargo, como muy bien lo aclara Taylor (2011), *hucha* tiene el sentido de *deber*, *obligación* o *compromiso* (principio de reciprocidad) (p. 163), antes que culpa en un sentido moral y, por tanto, la idea de “caída” como una condición originaria en la humanidad es carente en los mitos andinos.

2011, p. 121). Con más detalles y especificando los ritos de cada suyo o región, lo podemos encontrar en Guaman Poma de Ayala, pues, al igual que lo se narra en el texto anterior, la muerte era una celebración y como tal se le rendía homenaje con fiestas, bailes, chicha, música, etc., algo que en la actualidad aún lo podemos vivir y observar cuando los parientes vivos llevan música y comida a sus difuntos en los cementerios, lo cual es una muestra que prácticas originarias ha perdurado a pesar de la influencia occidental-cristiana.

Otra forma de afianzar los lazos de reciprocidad entre los hombres hacia las huacas era a través de las festividades que se celebraban en honor a ellas. Si nos centramos en los Manuscritos, podemos encontrar una serie de actos o rituales que se realizaban a distintas huacas. En primer lugar, en el capítulo 7 se describe cómo adoraban los cuparas a Chuquisuso. El ritual consistía en la limpieza del acueducto, que lo realizaban en el mes de mayo. Pero antes de ello iban a donde estaba Chuquisuso en forma de piedra y le ofrendaban chicha, ticti, cuyes y llamas (Arguedas, 2009, p. 45) (« [...] *chay pacham tukuy hinantin runakuna chay Chuquisuso ñisa warmip tiyaqsanman rirnku aswanwan tiqsinwan uwinwan lllamanwan chaypi chay supay warmikta muchaypap*» [Taylor, 2013, p. 38]). Luego de esto, concluían con la limpieza del acueducto y al finalizar bajaban al pueblo cantando y bailando, y traían a una mujer que decía que era Chuquisuso y la adoraban como tal (Arguedas, 2009, p. 45) («*Huk warmikta “kaymi Chuquisuso” ñispa paytahina allí manchaşqa chawpipi*

pušamurqanku» [Taylor, 2013, p. 38]²⁴. Esta mujer se encargaba de repartir la chicha y maíz tostado a todos los presentes y ellos respondían «he aquí la chicha de nuestra madre» (*kaymi mamachikpap aswan* [Taylor, 2013, p. 38]).

También en los capítulos 9 y 10 están dedicados, entre otras cosas, a los modos de adoración hacia Pariacaca y Chaupiñamca respectivamente. Sin embargo, es interesante apuntar que eran las mismas huacas las que enseñaban a los runas cómo debían ser adoradas. En el caso de Pariacaca, él elegía a cada miembro de cada linaje para que llevara a cabo sus ordenanzas, estos recibían el nombre de *huacasa* y les ordenaba hacer tres bailes al año y ofrendarle coca en bolsas de cuero. A su vez, para lograr ser un *huacasa* era necesario pasar por otro rito que eran orientados por los *yañca*, maestros de estas costumbres (Taylor, 2013, p. 57). El nombre que recibía al conjunto de ritos hacia Pariacaca se llamaba *Auquisna*. Los rituales que el texto se describen encierra un enorme simbolismo que sería muy pertinente poder interpretarlos y encontrar el sentido que subyace a estas acciones, en todo caso, por ahora, solo nos limitaremos a comentar lo siguiente: bailaban entre diez o veinte *huacasa*, los habitantes rememoraban a sus difuntos, sacrificando pequeñas llamas o coca en bolsas de cuero. Además, a través de la

²⁴ Observemos que Taylor (2011) traduce así: «Conducían en medio de ellos a una mujer que representaba a Chuquisuso y a la que trataban con tanta veneración como si fuera ella misma» (p. 50). Y Arguedas (2009): «Con mucho respeto y temor traían una mujer, y decían “Ésta es Chuquisuso”, y se rendían ante ella como si fuera la misma a quien representaba». El problema se genera con el término *representaba*, puesto que ya implica asumir una ontología moderna, es decir, una separación entre el sujeto y el objeto, lo cual en el mundo andino, como hemos podido mostrar, el sujeto no se desvincula del objeto, pues lo que prima es la relación. Y esto es lo que sucede en una celebración o acto ritual, donde a través de la danza, semejante a lo que ocurre en el juego, el hombre cumple un rol mediador cósmico con el *pacha*, anulándose las subjetividades.

observación del corazón del animal sacrificado, los *yañcas* auguraban cosas buenas o desfavorables (Taylor, 2013, p. 60). Pero antes de las de la llegada de los huiracochas,

todos los hombres de todas partes iban hasta el mismo Pariacaca (...); de sitios muy lejanos, de unas y otras zonas yuncas, de todas, venían, con su ticti [potaje de comida], con su coca, con todas las cosas que debían ofrendarse durante la adoración, llegaban hasta el mismo Pariacaca [montaña] (Arguedas, 2009, p. 61).

Luego buscaron la manera de seguir con su rituales, aunque no iban al mismo Pariacaca, pero subían al cerro más representativo de su zona, «porque si faltan, dicen que se tornan estériles, y así dicen de los que viven montaraces: “Ellos viven nuestra antigua vida, y por ser de ese modo ellos se multiplican, son fértiles”» (Arguedas, 2009, p. 63). Esta cita nos permite afianzar la relevancia que tiene el sentido de reciprocidad el runa con su *pacha* y sus huacas, pues si eso se transgrede, se degeneraría un desequilibrio cósmico.

Del mismo modo, se ejecutaban bailes (chanco, ayño) y cantos (huancay cocha, casayaco) hacia Chaupiñamca realizados por los *huacasas* durante cinco días, llevando en sus cuerpos colgados bolas de cocas, estos rituales recibían el beneplácito de los *yañca*. Su celebración se le denominaba Chaucosma, y se cuenta que antiguamente bajo en forma de humano Chaupiñamca y tenía relaciones sexuales²⁵ con otras huacas, pero ninguna la satisfacía hasta que una huaca, llamada Runacoto, quien tenía el miembro viril muy grande, logró satisfacerla y se asentó junto a él en forma de piedra en

²⁵ Ambos autores (Arguedas y Taylor) traducen el término *huchallikuq* como *pecar*. Al igual que con el vocablo *hucha*, vemos que han mantenido el concepto cristiano, cuya denotación se encuentra también en los diccionarios del siglo XVII y los actuales. Líneas atrás, hemos manifestado que en el mundo andino la dimensión sexual resulta vital, símbolo de fertilidad plena; pues en ese sentido, resulta difícil asumir que tuvieran una imagen negativa del sexo, situación muy distinta desde la perspectiva cristiana.

Mama (Arguedas, 2009, p. 66). Luego, cuando se bailaba el casayaco, ella se regocijaba viendo la parte íntima de los varones (*Chaymantaqa llatanlla kaytam runakuna takiispa 'Chaupiñamca pinqayninchikta rikuspam ancha kusikun' ñiq karqan*) (Taylor, 2013, p. 53). Una vez más, cuando realizaban estos bailes era la época donde había mucha fertilidad, el mundo maduraba (Arguedas, 2009, p. 67). Al igual que Pariacaca, Chaupiñamca era venerada en otras localidades, la gente de Mama le traía chicha y animales de toda clase y hacían una fiesta hasta embriagarse durante cinco días, en el mes de junio, al menos antes que los españoles llegaran (Arguedas, 2009, p. 77).

Pero no solo rendían culto a estas huacas principales, sino también a sus hijos y/o hermanos. En el caso de Pariacaca sobresalen sus hijos Tutayquiri (aunque menciona a otros hijos como Chucpaico, Chancharuna, Huariruma, Utcochuco, Sasinmle y Pachachuyro) y Macahuisa; la celebración de la fiesta del primero era llamada chanco, con sus respectivos ritos y pedían que lloviese (Arguedas, 2009, p. 71), mientras que el segundo era muy querido por los checas y ayudó a los incas a vencer a sus enemigos, y le ofrendaban cuyes y todo tipo de especies, pidiéndole ayuda para proteger a la comunidad de las enfermedades (Arguedas, 2009, p. 103) («*yanapaway; kay llaqtakta qammi waqaychanki; ima hayka unquykunaktapaš qammi alliyachiwanki*» *ñišpa*) [Taylor, 2013, p. 74]).

Chaupiñamca también tenía sus hermanas (Llacsahuto, Mirahuato, Urpayhuachac y Lluncuhuachac o Sulcacha), quienes, antes de responder a las preguntas de los hombres, se consultaban entre ellas mismas (Arguedas, 2009, p. 67), además las comunidades ofrendaban a cada una y estas cumplían un rol oracular, en especial Llacsahuato y Mirahuato, pues «creían que

Chaupiñamca no decía a los hombres la verdad de la verdad, que a veces mentía» (Arguedas, 2009, p. 79). Y en el caso de Urpayhuachac, le consultaban cara a cara, mediante previa preparación, ya que no tenía huacsa (Taylor, 2011, p. 74 [*kay Urpayhuachac wakakta rimachiypaq rišpaš alli unanchakušparaq riq karqanku, porque kaywan rimašpaqa cara a caraš rimanakuq karqan mana huascayuq kaptin*"]. Taylor, 2013, p. 61]). En otras palabras, los hombres les contaba sus tristezas y preocupaciones a las cinco Ñamca (Arguedas, 2009, p. 81).

Y podemos mencionar al hijo de Pachacámac, LLocllayhuancupa, quien fue enviado por su padre al pueblo de los checas para protegerlos e hicieron un santuario en el lugar donde fue encontrado y le sirvieron durante muchos años, en especial cuando había luna llena, esta fiesta era llamada la Chayana (Arguedas, 2009, p. 105).

Así como las huacas exigían reciprocidad por parte de la comunidad, asimismo era válido que los hombres exijan el cumplimiento de este principio hacia ellos mismos. Por ejemplo, en el capítulo 23, la historia se entrelaza con lo mítico, pues ahí Túpac Inca Yupanqui, después de un periodo de paz, tres pueblos se sublevan (Alancuna, Calancu, Chaqui), cuya guerra se prolongó por 12 años. Sin embargo, al ver que no obtenía los resultados esperados, a pesar de seguir sirviendo a muchas de las huacas, decidió convocar a todas y cada una respondió al llamado e incluso vino el propio Pachacámac, pero Pariacaca mandó a su hijo Macahuisa a ir por él, y el inca les dijo:

Padres míos, huacas, sacras personas: bien saben ustedes con cuánto amor y con todo el corazón le *sirvo*, ofrendándole oro y plata. Ustedes saben eso. Siendo así, ¿no podrían ayudarme, darme vuestro auxilio en esta guerra

en que tantos miles de mis hombres pierdo? Para hacerles esta pregunta los he convocado (Arguedas, 2009, p. 123) (« [...] “*Yayakuna waka willkakuna, ñam-ari yachanki, imanam ñuqa qamkunakta tukuy sunquywan quriwan qullqiwan serviptiyqa manchu yanapallawankimantaq chika achka waranqa runayta perdiptiy; chayraykum qamkunakta qayachimuykichik*” ñispa» [Taylor, 2013, p. 87]).

No obstante, ninguno de ellos manifestó algo, lo que causó el enfurecimiento del inca, reclamándoles las ofrendas y sacrificios que les otorgaban y tanto fue la cólera que los amenazó con quemar todos sus bienes. Ante ello, Pachacámac le dijo que se mantenía callado porque, por ser como es, podría tranquilamente no solo acabar con los enemigos del inca, sino hasta con él mismo, es decir, con el mundo entero (Arguedas, 2009, p. 125). Pero finalmente el que decidió ayudar al inca fue el hijo de Pariacaca, Macahuisa, quien derrotó fácilmente a los enemigos. Esto permitió que el inca reverencie más a Pariacaca (Arguedas, 2009, p. 127).

Similar historia podemos encontrar en Guaman Poma de Ayala, pues señala que «Topa Inga Yupanqui hablaba con las uacas y piedras y demonios, y sabía por suerte de ellos lo pasado y venidero de ellos y de todo el mundo y de cómo habían de venir españoles a gobernar» (Guaman, 2005, p. 195) y con respecto a Guayna Cápac menciona que ante la negativa de los hechiceros pontífices, mandó a quemar a todas las huacas menores, salvando a las mayores. Y fue ahí donde Pariacaca decidió responder y le advirtió que ya no era el momento de hablar ni de gobernar, pues otros hombres, llamados wiracochas, gobernarán (Guaman, 2005, p. 195).

En tal sentido, a modo de conclusión, podemos manifestar que

los deberes para con los dioses tienen dos sentidos: ayudarlos en sus responsabilidades cósmicas y/o ganar su favor para las diversas situaciones de la vida. No apuntan a congraciarse con un supremo legislador y juez moral para el juicio final y el destino ulterior del alma (Reyes, 2008, p. 260)

Asimismo, es importante señalar que entre las *huacas*, al igual que los humanos, se desencadenaban conflictos, pero, por el otro lado, estas rivalidades no derivaban en una situación de caos o estado primigenio o, en otras palabras, la cólera o el enojo de las *huacas* no se manifestaban en la destrucción de una montaña o una laguna, sino, al contrario, con la “creación” de otros espacios naturales o en la instalación de un nuevo orden. Como apunta Reyes (2008), solo en un sentido relativo cabe denominar como destrucciones del mundo (p. 123).

Podemos mencionar, en cuanto a lo primero, la mítica rivalidad entre Pariacaca y Huallallo Carhuincho, narrados en el capítulo 8 y capítulo 16, y la revancha de este a través de una animal llamado *huhi*, narrado en el capítulo 17. Asimismo, Pariacaca venció a la mujer de Huallallo, Manañamca. Luego su lucha con la huaca Macacalla, narrado en el capítulo 26. Por otra parte, Pariacaca ayudó a su hijo huatyacuri con los restos que le habían impuesto el esposo de su cuñada. También el enojo de Cuniraya contra Urpayhuachac, relatado al finalizar el capítulo 2 y el enfrentamiento de Tonapa contra un cerro muy alto llamado Cachapucara, cuyo ídolo tenía forma de mujer (Pachacuti, 1879, p. 238).

Y, en relación a lo segundo, la cólera de Cuniraya contra Urpayhuachac que provocó, al lanzar las pertenencias de esta al mar, que en él aumentarían

los peces (Arguedas, 2009, p. 21); en el capítulo 6, se narra como a partir de la cólera de Pariacaca, al destruir un pueblo arrasándolo al mar, estas aguas formaron las quebradas que existen en las alturas de Huarochirí (Arguedas, 2013, p. 41). Asimismo, cuando Pariacaca venció a Huallallo, en la zona donde estaba, la convirtió en una laguna que ahora se llama Mullococha (Arguedas, 2009, p. 49).

Ahora bien, una característica importante de la cosmovisión andina es que el hombre no ocupa un lugar céntrico en el *pacha*, a diferencia de la tradición occidental, que incluso se configuró como la máxima creación del mundo, estando los animales a merced de él. En cambio, en el mundo andino, los animales se constituyen como el más inmediato vínculo o conexión hacia las divinidades o huacas. Son una pieza fundamental, e incluso en mayor medida, para la mantención del equilibrio cósmico, y el hombre andino consciente de ello ha buscado la forma de comunicarse o adquirir sus conocimientos, lo cual, dicho sea de paso, aún en la actualidad se sigue manteniendo prácticas rituales donde los animales son los vectores principales para obtención de conocimiento, sanación, etc., pero entiéndase que no es conocimiento conceptual o teórico del mundo, sino es un conocimiento vivencial, donde los animales se relación con el *pacha* a través de su capacidad de sentir y esto es a lo que apuntan “comprender” el hombre andino. Veamos algunos capítulos del manuscrito que reflejan lo dicho hasta aquí.

En el capítulo 3, el cual está rodeado de mucha densidad simbólica, se cuenta que en tiempos antiguos este mundo quería desaparecer o acabarse.

Una llama macho sabía que la Madre Lago decidió desbordarse²⁶, entonces se puso muy apenado y no quería comer. Su amo al verlo, solo atinó a reclamarle por su inapetito e incluso le golpeó con la coronta del choclo. Entonces la llama se dirigió hacia él y le habló como si fuera un humano y le dijo que en cinco días el mar se desbordaría y el mundo se acabaría. El dueño desesperado le preguntó qué podía hacer y la llama le ordenó ir al cerro Huillcacoto para poder salvarse, y fue el último en llegar, ya que todos los animales estaban ahí y lograron salvarse (Arguedas, 2009, p. 23). Este pequeño, pero importante relato da cuenta que los animales son los primeros en presentir o en saber lo que sucede con el mundo o *pacha*, su conexión no es, como en el hombre, de manera teórica o distante, sino sensitiva, sensible, arraiga al *pacha*.

Otra historia similar, se da en el capítulo 5. Cuando Huatyacuri iba hacia Cieneguilla y, quizás dormido (en el quechua no lo especifica), escuchó la conversación de dos zorros, uno que venía de la parte alta y el otro que venía de la parte baja. Ambos se informaron sobre los hechos recientes de sus respectivos lugares, pero de especial interés fue lo que dijo el zorro de arriba, cuya información, luego, utilizó Huatyacuri para poder curar a Tamtañamca, pues ninguno de sus “médicos” sabían el porqué de su enfermedad (un sapo de dos cabezas y una serpiente eran los causantes de su enfermedad) (Arguedas, 2009, p. 29). De modo similar, en este caso, los zorros, mostraron que estaban al tanto de lo que sucedía en sus zonas e incluso conocían muy

²⁶ Aquí sí es importante notar la diferencia en las traducciones. El texto quechua en cuestión es el siguiente: «*Chay šimiri kaymi. Ñawpa pachaš kay pacha puchukayta munarqan. Chayši mamaqucha pachymunanta yachašpaš huk urqu llamaqa (...)*» (Taylor, 2013, p. 22). En la segunda oración ambos traducen casi lo mismo, es decir, traducen que el mundo estaba por acabarse (Taylor) o que estuvo en peligro de desaparecer (Arguedas); sin embargo, dicho así, tácitamente se objetiviza al mundo (*pacha*), lo cual dista lo que se expresa en el quechua claramente: “el mundo quería acabarse”; el *pacha* es un sujeto, capaz de sentir y ser volitivo. En cambio, en la tercera oración, la traducción de Arguedas se ajusta a esta observación y escribe que «la Madre Lago [el mar] había deseado [y decidido] desbordarse (...)» (Arguedas, 2009, p. 23), a diferencia del francés que mantiene la misma traducción.

bien cómo podían paliar las dolencias que eran presas las personas de su comunidad.

Luego, en el mismo relato, también vemos una participación activa y contundente de los animales para lograr que Huatyacuri gane los restos de la competencia: en baile y bebida (del zorro y de la zorrina obtiene una flauta, un tambor y un poronguito con chicha), en vestimenta (traje de nieve), en pieles de puma (Pariacaca le obsequió una piel de puma rojo, extraída de un manantial) y la construcción de una casa (pájaros, serpientes, vicuñas, gatos monteses) (Arguedas, 2009, p. 35). Después, cuando Pariacaca agrandó la acequia de los yungas con el objetivo de dormir con Chuquisuso, los animales (pumas, zorros, serpientes, etc.) ayudaron a limpiar la acequia e incluso provocando una discusión sobre quién debería estar adelante (Arguedas, 2009, p. 43). Y también habíamos mencionado el papel fundamental que cumplieron algunos animales para que Cuniraya pueda alcanzar a Cavillaca (Arguedas, 2009, p. 17).

Por otro lado, algunos animales podían también dañar a una huaca o divinidad, lo cual muestra la importancia y el poder que tenía los animales en el mundo andino, algo quizás insólito en otras tradiciones. En el capítulo 16, mientras se narra la lucha entre Pariacaca y Huallallo, este le lanza una colosal serpiente de dos cabezas, llamada Amaru. Pero Pariacaca pudo, con su bastón de oro, punzarla en el lomo y convertirla en piedra (Arguedas, 2009, p. 89). Sin embargo, Huallallo no se dio por vencido e hizo aparecer un animal llamado *huhi*, quien el mismo Pariacaca sabía que este animalito le podría quitar la vida, por ello ordenó a los hombres del Tahuantinsuyo a que lo capturen.

Finalmente, un hombre de checa pudo cogerlo y fue recompensado por Pariacaca elevándolo a la condición de yañca (Arguedas, 2009, p. 94).

Quizás más acorde con lo que hasta el día de hoy se practica, es la búsqueda de información a través de algunos órganos vitales de los animales. Ello también encierra un componente simbólico, la capacidad de que tienen los animales de interiorizar el conocimiento al interior de sus cuerpos. En el capítulo 18 se relata que un el inca había ordenado que adorasen treinta personas a Pariacaca, dándole de comer, pues era muy respetuoso de los huacasas. Un día, le sacrificaron una llama, cuyo nombre era Yaurihuanca, y en el momento en que veían su corazón e hígado, uno de ellos, Llacuas Quita Payasca Pariasca, hace una lectura distinta a los demás, pues señala que el mundo no está bien y muy pronto Pariacaca estará en silencio (Arguedas, 2009, p. 97) (« *a atac, manan allichu pacha, wawqi; qipanpiqa kay Pariacaca yayanchik purumanqataqmi*” ñispas rimarqan» ([Taylor, 2013, p. 71])). Y a los pocos días, oyeron que los huiracochas habían llegado a Cajamarca (Arguedas, 2009, p. 97).

Y, por último, algunas huacas eran animales o tenían forma de animales. En el capítulo 29, se menciona de manera especial a la adoración de una estrella llamada Yacana, quién tenía forma de una llama, cuentan que baja a la media noche aprovechando que nadie la puede ver ni sentir, para beber del mar toda el agua, pues si no lo hace, el mundo estaría sepultado (Arguedas, 2009, p. 153) («*kay Yacan ñisqanchiktaqsi chawpituta mana pipas yachaptin mamaquchamanta tukuy yakukta upyan. Mana upyaptinqa utqllas tukuy hinantin mundokta pampawachwan*» [Taylor, 2013, p. 106])). Otras estrellas que tienen rango de huaca, son el Cóndor, el Gallinazo, el Halcón y las Cabrillas,

que cuando aparecen de gran tamaño es símbolo de fertilidad. Y así a otras estrellas como Pichcaconqui, Pocochorac, Huilcahuarac y Canchohuarac, pues ellas también transmiten la energía vital a los hombres (Arguedas, 2009, p. 155) («*kayqa kamaqmi ruraqmi*» [Taylor, 2013, p. 107]).

En suma, podemos observar que en el *Manuscrito de Huarochirí*, desde el aspecto religioso- en cual está de manera transversal a lo largo del texto-, las *huacas* resultan fundamentales para el equilibrio del *pacha* y como tal merecen el calificativo de *divinidades*, las cuales, a diferencia de los dioses occidentales, no se desprenden del mundo, ni son transcendentales, ni se oponen a lo profano.

3.3. La noción de *huaca* en las oraciones de Cristóbal de Molina

Y la segunda fuente es el libro de Cristobal Molina, titulado *Relación de las fábulas y ritos de los incas*; en este libro lo que nos interesa de manera principal son las oraciones que, al parecer, las extrajo de los mismos amautas de la cúpula inca. Lo interesante es que las oraciones están en quechua y él mismo las traduce, pero el problema es con la misma traducción, ya que lo interpreta desde sus categorías de corte occidental cristianizada; por ello se hace menester una mirada crítica y proponer una traducción más acorde a la cosmovisión andina, claro asumiendo los riesgos que ello implica

El primer capítulo, en la parte donde explicamos sobre las expresiones “subjetivas”, habíamos mencionado entre ellas al rito y entre sus distintas formas se encontraba la oración. La importancia de las oraciones, que por lo general están muy vinculadas al aspecto religioso, radicaba en que a través de ellas es posible percibir la cosmovisión de la comunidad, pero entendemos que

están configuradas mediante un lenguaje simbólico, cuyo sentido cabe interpretarlo hermenéuticamente. Por ello, creemos necesario realizar, a modo de proponer una línea de investigación, una reinterpretación de las oraciones que se encuentran en algunas crónicas, escritas en quechua, que, a pesar del paso del tiempo, se han mantenido relegadas para analizarlas detenidamente. Para efectos de esta investigación, tomaremos en cuenta, por una parte, el libro de Cristóbal Molina, *Relación de las fábulas y ritos de los incas*, y, por otra parte, el libro de Guamán Poma de Ayala y de Santa Cruz de Pachacuti.

En el caso del primero, Cristóbal dentro de su narración escribe unas oraciones en quechua, las cuales las traduce sin ningún tipo de interpretación, pero en sus mismas traducciones es posible percibir las categorías que parte y como veremos están arraigadas a la tradición occidental-cristiana. En el caso de los cronistas indígenas, solo se limitan a poner las oraciones en quechua sin ninguna traducción, se podría especular el porqué de esta decisión, pero probablemente sea porque comprendieron que era difícil expresar el sentido que encerraban estas oraciones en el nuevo lenguaje que se estaba imponiendo. Por otra parte, resaltamos que estas oraciones han sido analizadas y traducidas por autores posteriores, así que nuestra intención no es la de proponer una nueva traducción de ellas, al menos no por el momento, sino la de resaltar los presupuestos teóricos de los cuales se partieron para el respectivo análisis y mostrar las inferencias de categorías que no necesariamente podamos vincularlas a la cosmovisión andina.

En el caso de Cristóbal Molina, él presenta once himnos u oraciones en quechua. Estas oraciones, según el autor (2010), eran pronunciadas por los sacerdotes (p. 59), las cuales cumplían un papel ritualista, llevabas a cabo

durante los 12 meses del año (división occidental). Las oraciones, dentro de la estructura del libro, se dan durante el mes de agosto, lo cual no significa que tales himnos sean exclusivos en dicho mes, pues en el mes de abril también escribe algunas de estas oraciones, lo cual se puede deducir que estos himnos formaban un corpus en los ritos que se hacían cada mes.

Antes de examinar las oraciones u himnos, es importante mencionar que los detalles de las actividades que se cumplen en cada rito conservan una densidad simbólica muy significativa que requiere de un análisis más detenido, es decir, de una comprensión hermenéutica, lo cual escapa a nuestra investigación. Sin embargo, es notorio que implícitamente, el jesuita resalta la importancia de las *huacas* en el mundo incaico, lo cual también se deduce que fue para el mundo andino en general; y esto se puede mostrar por el uso constante que hace del término, para ser más específicos, lo utiliza en total 130 veces: 90 bajo la forma de *guaca* y 40 como *huaca* (cita 5, p. 36), además de señalar características semejantes a lo narrado en los *Manuscritos de Huarochirí*.

Para efectos del presente trabajo, solo nos concentraremos en una oración, la primera.

La primera oración la titula (2010) *Oración primera al Hacedor*:

*A tiqsi Wiraquchan qaylla Wiraquchan tukapu aqnupu
Wiraquchan kamaq churaq qari kachun warmi kachun ñispa
llut'aq ruraq kamasqayki churasqayki qasilla qispilla
kausamusaq maypim kanki hawapichu ukupichu puqupichu;
uyariway ayniway iniway imay pachakama haykay
pachakama kausachiway marqariway hatalliway kay
qusqaytari chaskiway maypis kaspapas wirakochaya (p.60)*

Traducción de Cristóbal de Molina (2010):

¡O Hacedor, que estás en los fines del mundo, sin yhual, que diste ser y valor a los hombres, y dijiste “sea éste hombre” y las mujeres, “sea ésta mujer”! Diciendo esto los hiciste, y los formaste y diste ser. A éstos que hiciste, guárdalos, que vivan sanos y salvos sin peligro, viviendo en paz. ¿Adónde estáis? ¿Estáis en lo alto del cielo o abajo? ¿en la nube o en los nublados de las tempestades? ¡Óyeme, respóndeme! ¡Y concede conmigo y danos perpetua vida! ¡Para siempre tenenos de tu mano y esta ofrenda recíbela adquiera que estuvieres, o Hacedor! (p. 60).

Esta es la traducción de Fray Luis Gerónimo Oré (1980):

Oh Hacedor, que estás desde los cimientos y principio del mundo, hasta en los fines de él, poderoso, rico, misericordioso, que diste ser y valor a los hombres, y con decir sea éste hombre, y ésta sea mujer, hiciste, formaste y pintaste a los hombres y a las mujeres: a todos estos que hiciste y diste ser, guárdalos y vivan sanos y salvos, sin peligro y en paz. ¿Adónde estás? ¿Por ventura en lo alto del cielo, o abajo, o en las nubes y nublados o en los abismos? Oyeme y respóndeme, y concédeme lo que pido, danos perpetua vida, para siempre tenenos de tu mano, y esta ofrenda recíbela a doquiera que estuvieres, ¡oh Hacedor! (p. 10)

Y esta es la traducción de Henrique Urbano y Julio Calvo Pérez (2008):

¡Oh, Viracocha, Origen del mundo! / ¡Eterno Viracocha! / ¡Vestido de galas, glorioso Viracocha! / Creador nuestro, que ha dispuesto todo, / quien ha dicho «Haya hombres, haya mujeres», / quien modelándonos de barro, oh Hacedor/ nos has plasmado y puesto en este mundo. / Así, solo así, viviré tranquilo y seguro. / ¿En verdad dónde estás? ¿En el alto de los cielos o en las entrañas de la tierra, / en las nubes o en la sombra?/ Escúchame, recompénsame, otórgame [lo que te pido] / Hasta el final de los tiempos / hasta que se consumen los días, dame vida, / estréchame entre tus brazos, y tenme bajo tu tutela. / Recibe, te lo ruego, esta ofrenda mía dondequiera que estés, ¡ah Viracocha! (pp. 55 - 59).

En estas tres traducciones hay puntos interesantes que examinar: primero, tradujeron el término *Wiraqucha* por *Hacedor*. La traducción correcta del primer término aún es materia de debate, pero nos parece interesante la interpretación que propone César Itier (2013) al respecto. En términos generales, señala que, en primer lugar, para efectos de la evangelización, tomaron a esta divinidad como modelo para insertar la concepción cristiana, pues asumían que en la cultura indígena, al igual que otras civilizaciones, tendría que existir la idea de un dios supremo, supuesto desarrollado en el siglo XVI (p. 19). En segundo lugar, esto tuvo como efecto que consideraran a las *huacas* como entes demoniacos o simples ídolos, términos que son excluyentes en el discurso cristiano y, por tanto, era imposible que ellas fueran reconocidos como divinidades (p. 23). En tercer lugar, Itier, en base a un análisis semántico, muestra que el término *wari* procede del sustantivo *waray*, que a su vez deriva de la raíz *wara* que significa *(la) mañana*, cuyo cambio se debería a una tendencia a la monoptongación (p. 29 y p. 31). Y, en cuarto lugar, en base a este análisis, menciona que el término *Wiraqucha* significaría *mar de la gente del (prime) amanecer* (p. 37), o en palabras del autor (2013):

Dada su pertenencia a la categoría de *qucha*, ‘extensión de agua’, Viracocha sería el océano que a la vez sostiene y circunda la tierra y del que procede el agua de las lagunas y los manantiales [...]. Considerando como una potencia divina, el océano habría recibido el nombre de *wiraqucha* < **wari qucha* ‘mar de la gente del (primer) amanecer’ porque él produjo los ancestros de los linajes de los agricultores de riego (p. 38).

Entonces, traducirlo como *hacedor* hace referencia de modo implícito a una divinidad “creadora”, “formadora”, lo cual evidenciaría una

descontextualización semántica, ya que, como mencionamos líneas atrás, las *huacas* o divinidades no son creadoras, sino criadoras, pues su papel es la de mantener el equilibrio de lo existente y actuar como puntos de conexión con el *pacha*. En segundo lugar, en la oración se menciona algunos epítetos o características de la *huaca Wiraqucha*: *A tiqsi Wiraqucha*; *qaylla Wiraqucha*, *tukapu aqnupu Wiraqucha*. Cristóbal de Molina, al parecer, solo traduce el primer epíteto, pues omite los demás; en cambio, Fray Luis Gerónimo y Henrique Urbano al parecer logran traducirlos en alguna medida. Veamos, el primer término *Tiqsi* significa *fundamento*, *base*; lo cual alude al carácter fundacional de la divinidad, lo cual nos permite aseverar que no estamos ante una divinidad marginal al mundo, sino como soporte, principio de este, un rasgo muy importante a considerar.

Luego *qaylla* que significa *cerca*, como verbo *qayllay*, *acercarse*. Esto, también, resulta muy interesante, porque muestra, una vez más, que a pesar de ser una divinidad base, esencial, no implica, sin embargo- a diferencia de la divinidad occidental-, su desvinculación con el mundo; al contrario, las divinidades andinas mantienen una relación estrecha con el cosmos o con el *pacha* y no sería la excepción con esta divinidad muy relevante. Traducir este término por *eterno* resulta forzoso para una tradición donde las divinidades eran susceptibles de ser aniquiladas.

El otro epíteto, *tukapu aqnupu*, hace referencia al hecho de poseer un elegante vestido, el cual también puede denotar riqueza, pero no en el sentido de poseer bienes, sino como significado de la importancia de esta divinidad o *huaca*. Y, además, la *n* está adscrito al nombre de *wirakocha*, pues en el

quechua esto denota el posesivo (*mamaypa ñawin- los ojos de mi madre*), esto significa la vinculación directa con estos calificativos.

Otro lado, podemos observar que ellos traducen el término *kamay* como *crear, formar*, de ahí que lo equiparen con la idea de dar ser. Sin embargo, es en este punto donde queremos aplicar lo que hemos puesto en reflexión en los capítulos anteriores: las divinidades andinas o las *huacas* forman parte del *pacha*, esto significa que no son seres autosuficientes y, por tanto, no tienen la capacidad de esencializar, pues esto implicaría que sean autosuficientes, poseedoras de sí mismas, pero, como señalamos anteriormente, en el mundo andino las *huacas* o divinidades son parte del *pacha*, se prima la relación entre los entes y no a los entes mismos; en consecuencia, se estaría moldándolo a una interpretación occidentalizada (Urbano y Calvo traducen este término por *creador*). Por ello, creemos que una mejor traducción para el vocablo *kamay* sería lo propuesto por Taylor: *transmitir la energía vital*, esta traducción rescata el papel dinamizador de las *huacas*: mantención del orden cósmico, más que de crearlo.

Luego, vemos otra injerencia de categorías occidentales en el momento de las preguntas que se plantean a la divinidad o *huaca*, los tres autores le atribuyen lugares muy específicos (cielo, nube, abismo) cuando en los vocablos quechua no lo detallan, pues recordemos que en el mundo andino el espacio y el tiempo no están inconexos; asimismo, esta división tripartita del *pacha* (*hanan pacha, uku pacha y kay pacha*) no es equiparable a la división tripartita del mundo cristiano y, dicho sea de paso, aún se pone en tela de juicio si en el mundo andino cabe la posibilidad de hablar solo de tres “mundos”.

Las preguntas son: *Maypim kanki hawapichu ukupichu puqupichu llantupichu*. En el quechua las preguntas que tienen como respuesta ora afirmativo ora negativo se le añade el sufijo *-chu*. El sufijo *-pi* indica la localización temporal y/o espacial y se suele traducirlo con la palabra *en* (Soto, 2013, p. 137). El término *hawa* efectivamente significa *cielo*, pero mantiene otros significados, como *sobre, fuera, arriba, en el exterior*. Entonces, este vocablo nos da la idea de altura, pero también de exterioridad, así que quizás sea muy forzado traducirlo simplemente como *cielo*, pues por lo general suele connotar al paraíso cristiano.

Del mismo modo, el término *uku* significa *hondo, interior, profundo, dentro* y como vemos el término *abajo o abismo*, al igual que el caso anterior, lo configura en base a un esquema occidental de tiempo y espacio, un esquema dicotómico; en ese sentido, no se puede asumir que solo se esté refiriendo a un punto espacial, es posible que también aluda a un estado temporal. Y, por último, el término *puqu* que significa *maduro, fermentado*, pero, como podemos ver, los tres autores no tomaron en cuenta traducir este término.

Literalmente, *puqupichu* sería *¿en lo maduro?*; ahora bien, recordemos que estamos frente a un lenguaje simbólico y esto implica buscar el sentido que la palabra u frase encierra. La primera impresión que nos da es que se trata de un estado temporal-espacial donde la vida adquiere su máximo potencial y en el mundo andino ello era posible a través de los nacimientos dobles, ya sea en los animales, plantas o humanos y es ahí donde es posible encontrar a *Wiraqucha*, no totalmente al margen del *pacha*.

Ahora bien, en relación a esta primera oración o himno de Cristóbal Molina es interesante examinar que guarda alguna semejanza con algunas de las oraciones escritas en los libros de Guaman Poma de Ayala y Santa Cruz Pachacuti. En el caso del primero, en la parte donde desarrolla las edades de los indios, manifiesta que, por su razón natural, adoraban a un dios único, al que a veces le denomina como *Capac Señor, Uari Uiracocha, Dios Runa Cámac Uiracocha, Pacha Cámac o Runa Rurac* (p. 45). Y menciona que lo adoraban con esta oración:

Ticze Caylla Uiracocha maypin canqui hanac pacha piocho cay pacha picho uco pacha picho caylla pacha picho cay pacha cáamac runa rurac maypin canqui oyariway”, decían así: ¡Oh señor! ¿a dónde estás?, ¿en el cielo o en el mundo, o en el cabo del mundo, o en el infierno?, ¿a dónde estás? ¡Oyeme Hacedor del Mundo y de los hombres, óyeme Dios! con esta dicha clamación adoraban a Dios y tenían mandamientos y ley entre ellos [...] (p. 48).

Adecuándolo a un quechua chanca la oración sería así: *Tiqsi Qaylla Wiraqucha Maypim kanki? Hanaq pachapichu? Kay pachapichu? Uku pachapichu? Qaylla pachapichu? Kay pacha kamaq, runa ruraq, maypim kanki? Uyariway*. La traducción que hace Guamán Poma es mucho más cristianizada que la de Cristóbal Molina, pues el uso de los términos como *infierno (uku)*, *señor*, o *Dios* denota claramente la transposición de la religión cristiana a la andina. Sin embargo, por otro lado, es notoria la semejanza que guarda esta oración con la anterior, lo cual, de modo inmediato, uno se plantea la interrogante si existe la posibilidad de que Guaman se lo haya apropiado con fines argumentativos; al respecto el Det Kongelige bibliotek (1615) en una cita a pie de página, señala lo siguiente:

Esta oración apareció primero en Cristobal de Molina, el cuzqueño, *Ritos y fábulas de los incas* [1575], 1959: p. 55, y se repite también en Martín de Murrua, *Historia general del Perú, origen y descendencia de los incas* [1611], 1962-64 [Bib], t. I: pp. 37-38. Guaman Poma lo transforma en el leitmotiv de su historia antigua, derivando de la lectura de Oré y otros la legitimación de su propio argumento acerca de la civilización de los antiguos. Expresa esta noción en la forma de la razón natural del conocimiento de Dios en la antigüedad. (p. 54).

Aquí reproducimos otra oración:

[...] hasta cuándo señor clamaré y no me oirás, y daré voces y no me responderás, si ves, señor, ciego no me verás, ayúdame señor Padre. Hayca Pachacama Cápac Apo Señor caparimosac mana oyariuan quicho cayariptipas manatac hayniuan quicho apo Dios nauza chocanqui manchoca ariuan quiman yana pauayapo yaya Dios (p. 62).

Igualmente, en el quechua chanca quedaría así: *Hayka pachakama qapaq apu señor qaparimusaq? Mana uyariwankichu qapariptiypas manataq hay niwankichu apu Dios. ñawsachu kanki? Manachu qawariwankiman? Yanapaway, apu, yaya Dios*. Cuya traducción aproximada sería: *¿Cuánta veces, Poderoso Apu Señor, te gritaré? ¿No me escuchas cuando te grito, no me dices “hay”, Apu Dios? ¿Eres ciego? ¿No me prestarás atención? Ayúdame, Apu, padre Dios*. En efecto, podemos observar que los epítetos se mantienen y el carácter desiderativo de estas oraciones.

Ahora veamos la primera oración que Santa Cruz Pachacuti (1879), cuya “autoría” se le atribuye a Manco Capac cuando oraba por la prosperidad de su hijo:

Ah Uiracochanticçicapac, cay caricachon cay caricachon
 cay uarmicachon vilca (sic) ulcaapu hinantima
 chicchhacamacmay pincanque mana choricayquiman
 hananpichum hurimpichum quinraynimpichum
 capacosnoyqui haynillabay hanancocha mantarayac
 hurincocha tiyancayca pachacamac runauallpac
 apoynnayquicuna camman allcañañiyuan riacytam
 munayqui ricuptiy yachaptiy unanchaptiy hamuttaptiy
 ricucanquim yachauanquim inticaquillaca ppunchao catutaca
 pocoyca chiraoca manamyancacho camachiscam purim
 unanchascaman tupusca manmi chayan maycanmi
 ttopayaoricta apachinarcanque hayñillauay oyarillauay
 manaracpas say coptiy uañuptiy (p. 248).

Como se puede observar, la escritura quechua del autor es menos
 inteligible que la de Guamán Poma de Ayala y hay palabras que están mal
 enlazadas o escritas erróneamente. Para poder hacer legible los términos
 quechuas, tomaremos el artículo de Jan Szemiński, titulado *De la imagen de
 wiraqutan segun las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti
 Yamqui Salcamaygua* (1985):

*Ah wiraqutan tiqsi qapaq, kay qari kachun kay warmi kachun ñinqa apu
 hinantin achikya kamaq maypim kanki manachu rikuykiman hanampichun
 kinrayñimpichun qapaq usnuyki hayñillaway hanan qucha mantarayaq hurin
 qucha tiyanqayaq pacha kamaq runa wallpaq apu yanaykikuna qamman allqa
 ñawiywan rikuytam munayki rikuptiy yachaptiy unanchaptiy hamutaptiy
 rikuwankin yachawankim intiqa killaqa punchauqa tutaqa puquyta chirauqa
 manam yanqachu kamachisqan purín unanchasqaman tupusqamanmi chayan
 mayqanmi tupa yaurikta apachiwarqanki hayñillaway uyarillaway manaraqpas
 saykuptiy wañuptiy.*

Vamos a presentar dos traducciones: la primera es realizada por Edmundo Bendezú [1975] (1980):

Es Wiraqocha / señor del origen. / “Sea esto hombre, / sea esto mujer”. / De la fuente sacra / supremo juez, / de todo cuanto hay / enorme creador. / ¿Dónde estás? / ¿No te veré acaso? / ¿Hállase arriba, / tal vez abajo / o al través, / tu regio trono? / ¡Háblame! / Te lo ruego. / Lago en lo alto / extendido. / Lago abajo situado. / Creador de la tierra, / de hombres procreador. / ¡He aquí: / las cosas / que hacen de ti / gran señor! / Mis ojos en blanco / hacia ti, / yo quiero verte. / Cuando yo vea / y sepa, / cuando yo comprenda / y conjeture, / entonces me verás / y me conocerás. / Es que el sol / y la luna, / el día, / y la noche, / la maduración / y el estío / no son en vano; / caminan, / según lo ordenado, / hacia su destino; / llegarán, / a su término mensurado. / El cetro real / me lo enviaste tú. / ¡Háblame! / Te lo ruego. / ¡Escúchame! / Te lo suplico, / cuando quizá / todavía no me canse, / todavía no me muera. (p. 6)

Y la otra es de Jan Szemiński (1985):

¡Oh Wiraquchan / Rey, quien pones fundamentos, / señor quien puedes decir: / "este sea varón, / esta sea mujer", / alma, quien creas el alba de todo! / ¿En dónde estás? / ¿No podré verte? / ¿En lo de arriba, / en lo de abajo, / en lo horizontal / está tu real trono? / Respóndeme nomás. / ¡Tú, quien extiendes / el mar de arriba. / tú, quien te conviertes en la / sede / del mar de abajo, / el alma de tiempo-espacio / señor, quien planeando formas / al hombre! / A ti nosotros siervos tuyos / con nuestros ojos blanqui-negros / queremos verte. / Mientras que yo vea y conozca, / mientras que yo señale y / entienda, / me mirarás, me conocerás. / El sol y la luna, / el día y la noche, / el madurar y el tiempo frío, / no son en vano. / lo mandado anda, / a lo señalado, / a lo medido llega. / ¿Quién me hiciste llevar / el cetro real? / Respóndeme nomás, / escúchame nomás, / mientras que todavía no me he / cansado, / y no he muerto. (p. 250).

La oración de Santa Cruz Pachacuti guarda algunas similitudes con Guamán Poma de Ayala, pero más con la oración de Cristóbal Molina. Podemos observar, en primer lugar, que la oración mantiene su

intencionalidad desiderativa hacia la divinidad, a través de preguntas o ruegos. En segundo lugar, algunos epítetos se repiten, como el de *tiqsi*, *qapaq*, *kamaq*, y algunas frases como *Kay qari kachun kay warmi kachun ñinqa apu* o *maypim kanki, manachu rikuykima*. Entonces esto nos abre dos posibilidades: o Santa Cruz de Pachacuti se inspiró en las oraciones de Cristóbal Molina, a través de la lectura de su libro, ya que se estima que fue escrito unos 40 o 50 años antes aproximadamente; o, al igual que Cristóbal Molina, escribió estas oraciones o himnos que eran expresadas por los principales “sacerdotes”, aunque el autor le da la autoría a Manco Capac, pero se entiende que en Juan de Santa Cruz el mito está muy vinculado con la historia que sus límites por momentos se disipan.

En consecuencia, creemos que lo más probable sea lo segundo, es decir, cabe la posibilidad de hablar de una cierta conexión, una constante, una continuidad en las oraciones que le dedicaban a las *huacas*, lo cual nos permite registrar una concepción del mundo o cosmovisión a través de ellas, cuya ejecución estamos tratando de realizar.

Mencionemos, primero, las semejanzas en las traducciones. Ambos autores traducen el término *tiqsi* por *fundamento*, *origen*, como lo mencionamos líneas atrás, esto implica que se está refiriendo a una divinidad fundacional. De igual modo con el vocablo *qapaq* que lo tradujeron como *señor* o *rey*, aunque estos términos denotan una especie de personificación o antropomorfización, lo cual, dentro del contexto andino, resulta ajeno, pues líneas atrás habíamos resaltado el papel mediador/ *chakana* que cumple el ser humano en el *pacha*, incluso en un estado inferior al de los animales. Luego, otro término que suelen traducirlo

transponiéndolo a un contexto occidental cristianizado es *kamaq*, pues ambos autores también lo entendieron como *crear* o *creación*, incluso Szemiński lo traduce como *alma*. Sin embargo, creemos que la mejor traducción para este vocablo es la sugerida por el filólogo francés Taylor: *el que transmite la fuerza vital*, pues no se trata de una divinidad occidental de raigambre cristiana, ni menos que ostente un carácter supremo, tal como lo explicamos a partir de la propuesta de César Itier. Otro término de traducción parecida es *wallpaq*, pues Bendezú lo tradujo como *procreador* y Szemiński lo entiende como *crear según plan* (p. 254), por eso tradujo como *dar forma*. Pero este término, solo aparece en algunos diccionarios, pues en otro aparece *wallpa* que significa *gallina*; en cambio, en Holguín (2007) encontramos el término *Huallpani. Formar Dios y hazer, o criar; Huallpak, o huallpapu. El criador, o formador y Huallpanmi runa. Hazer el hombre algo de manos de nuevo* (p. 131). Luego en el diccionario de Teofilo Laime (2007) encontramos una similar definición: *wallpaq, wallpaqi, kamaqi. adj. y s. Creador, -ra. Que crea. // Hacedor. Ruwaqi, ruwaq. // Dios creador* (p. 122), aunque, aparte, también se encuentra el término anterior. En consecuencia, podemos afirmar que Szemiński se apoyó, probablemente, en el vocabulario de Holguín, pero de igual modo no hay que olvidar que a pesar de la pretensión de objetividad que implica un diccionario, es posible percibir esta intromisión de la cosmovisión del jesuita al momento de explicar palabras claves para la comprensión de la religión andina.

Por otro lado, evaluando las diferencias, creemos que la traducción de Szemiński se ciñe mejor del texto quechua que la traducción de

Bendezú, además porque, en su artículo, da un sustento filológico del porqué de la elección del término traducido. Por ejemplo, por mencionar dos casos. En una parte de la oración está esta frase: *ñinqa apu hinantin achiqcha kamaq*; Bendezú lo tradujo de este modo: *De la fuente sacra / supremo juez, / de todo cuanto hay / enorme creador*. Mientras que Szemiński escribió esto: *señor quien puedes decir (...) alma, quien creas el alba de todo! /. Ñinqa* procede del verbo *ñi*, que significa *decir* y el sufijo *nqa* que denota la tercera persona del tiempo futuro. *Apu* que tiene similar connotación a *qapaq*, pero sin personificarlo; sin embargo, si nos ceñimos a la fuente paleográfica de la *Biblioteca Digital Hispánica* del libro de Santa Cruz de Pachacuti, podemos observar una construcción un poco diferente en la frase citada: *hinantima, chicchha camac* (p. 143), tal como está citado líneas atrás. Pero, sin mayores detalles, Szemiński asume que hubo un error y escribe la siguiente frase: *hinantim ačikča* (p. 253).

En el primer término no encuentra ningún problema, pues significa *todo*; en cambio, en el segundo, afirma que la palabra como tal (*achiqcha* o *achikcha*) no la encuentra en los diccionarios, así que busca algunas variantes cercanas, de lo cual manifiesta lo siguiente: «la lista comprueba la existencia en el quechua del siglo XVI-XVII de por lo menos tres raíces: *ačhi* - estornudar, *ači* - adivinar, *ačik* - luz de la mañana. De esta última raíz existe el verbo *ačikya*, formarse la luz, hacerse la luz, convertirse en luz, etc. » (p. 254). En ese sentido, considera que la última opción sería la más adecuada, pues considera el autor que esto refuerza el carácter solar de Wirakocha (p. 254). Del mismo modo, el autor cambia la frase *hurincocha tiyancayca*, tal como está en el manuscrito, por el de *hurin quča*

tiyanqayaq, descartando otras dos posibilidades (*hurin quča tiyanqayki* - *tu morada es el mar de abajo, o tienes que habitar el mar de abajo*; *hurin quča tiyanqayuq* - *el que tiene morada en el mar de abajo*) (p. 255), pero, en palabras del autor, lo hace porque

la primera y la segunda posibilidad no están de acuerdo con el concepto de ubicuidad de Wiraqučan, ni tampoco con su rasgo de creador de fundamentos. Con la sede en el mar de abajo, Wiraqučan estaría localizado y él tendría una base. El tercer caso permite, además, constatar que la estructura del mundo es originada y quizás la misma que la estructura de Wiraqučan, el cual se convierte en el mar de abajo extendiendo el mar de arriba (p. 255).

Al parecer, su interpretación de la divinidad se vincula con la propuesta de Itier, lo cual aún sigue materia de debate y no es algo que definitivamente lo vayamos a aclarar ahora, pero sí hay que enfatizar- y es lo que sustenta este apartado- que a través de las oraciones se retrata una divinidad no cristianizada, aparece arraigada al mundo. Además, sugerimos que la traducción de términos claves para la cosmovisión andina, como *kamay*, *tiqsi*, *qaylla*, *qapaq*, *huaca*, entre otras, no se puede reducir a categorías occidentales y, por ende, merecen un detenido tratamiento multidisciplinar. Esto muestra que en la religión andina *lo sagrado* no está en relación opuesta a lo profano, pues todo es sagrado, y que la fenomenología de la religión presenta serias limitaciones a la interpretación de la religión andina, pues exteriorizar una cosmovisión ajena al mundo andino.

CONCLUSIONES

1. La religión, desde su significado etimológico, nos da una imprecisa definición del término en cuestión. Luego se comparó las interpretaciones que hicieron los filósofos latinos más sugerentes, lo cual encontramos la idea de volver a dios, elegirlo otra vez y realizar actos en función a ello. Con base a estas ideas, la religión puede ser definida como un pensamiento estructurado que trata de explicar lo divino y su relación con el hombre y el mundo, cuya expresión se da mediante acciones específicas, situadas dentro de un contexto histórico, social. Pero lo que prima son las religiones o fenómenos religiosos, cuya comprensión, desde la fenomenología y la hermenéutica, se muestran sugerentes.
2. La fenomenología de la religión se propone en realizar una descripción de los hechos religiosos para descubrir su estructura o lógica interna, en relación a sus múltiples variaciones. Esto presupone, primero, considerarlo como un hecho humano muy específico irreductible, evitando anteponer cualquier criterio de valor o algún criterio a priori de la religión estudiada. Y el segundo presupuesto es la aplicación de la intuición eidética, es decir, tomar en cuenta solo lo que le compete estudiar como “objeto” de estudio. Esto se expresa a través de tres momentos del método fenomenológico: uno, la comparación, lo cual supone, a su vez, tres puntos importantes. Primer punto: comparar religiones que estén relacionadas, entre más manifestaciones religiosas se comparen mejor y tener en cuenta el contexto cultural de los hechos religiosos.

Segundo punto: la comprensión globalizante, esto es, tener una mirada global de los hechos religiosos para poder diferenciar sus propias características y tercer punto: la reducción eidética, que es descubrir la estructura interna del fenómeno religioso, el cual se da a partir de la vinculación de dos elementos: noesis (el aspecto intencional) y noema (el aspecto objetivo influenciado por la noesis).

3. La fenomenología de la religión se distingue de otras áreas que estudian el hecho religioso por el método empleado, entre ellas sobresalen la historia de la religión, que se caracteriza por situarla en su contexto histórico; la sociología de la religión, quien pone énfasis en el aspecto social; la psicología de la religión, los efectos que ella produce en la psiquis humana; la filosofía de la religión, quien estudia sus condiciones de posibilidad y la teología, que interpreta los hechos religiosos a partir de la fe, pero racionalmente.
4. El concepto de lo sagrado resulta gravitante para la esfera religiosa, de ahí que la mayoría de estudios se han concentrado en ese término. Entre los principales autores mencionamos a los siguientes: el primero es al alemán Rudolf Otto, quien entró al escenario filosófico cuestionando el reinado del racionalismo para comprender al aspecto religioso y por ello opta por abarcar la vía irracional, que consiste en mostrar ideogramas o sentimientos análogos para comprender a lo sagrado, el cual lo denomina con un neologismo: *lo numinoso*. En relación al sujeto, lo numinoso se puede expresar como *mysterium y tremendum*, es decir, “asombroso” porque se muestra como algo distinto, fuera de esta realidad y “temeroso”

porque el sujeto se sobrecoge, sintiéndose nulo. Además, estos elementos irracionales están relacionados esquemáticamente con los racionales, presentando así a lo numinoso como una categoría compuesta y pura y a priori, y constituye como criterio para valorar la superioridad de una religión, que en este caso lo cumpliría la religión cristiana.

5. Mircea Eliade se distancia de Rudolf Otto y se enfoca en examinar el fenómeno de lo sagrado tal y como se manifiesta, haciendo en parte un trabajo fenomenológico. Eliade define a lo sagrado en oposición a lo profano, donde lo primero es lo real, el ser, como lo completamente diferente, fuera de esta realidad; mientras lo segundo como lo irreal, el no ser, lo cotidiano, homogéneo. Sin embargo, lo sagrado se manifiesta a través de los objetos profanos, a lo que denomina como hierofanía, pues el objeto sacralizado no deja de pertenecer al medio circundante, pero se distingue de los demás por “expresar” a algo sobrenatural, trascendente. De igual modo, el tiempo y espacio sagrado se diferencia de lo profano, pues aquellos rompen la homogeneidad, provocan una ruptura de nivel, son el sustento ontológico del tiempo y espacio profano. Sin embargo, Eliade no se propone cuestionar esta fórmula dicotómica excluyente.

6. Julien Ries examina el concepto de lo sagrado desde la semántica histórica, esto es, rastrear el sentido de este término en las distintas culturas, tanto paganas como monoteístas. En relación a las religiones paganas (indoeuropeas, semíticas y gnósticas) llega a la

conclusión de que, a pesar de la diversidad de términos para reconocer a lo sagrado, han tenido una experiencia idéntica: captarlo como una realidad trascendente. Y en lo segundo, lo sagrado se presentará como un ser único, personal, con capacidad de interferir en la historia de la humanidad, además adquirirá cualidades de santidad, es decir, en las religiones monoteístas se radicaliza las cualidades dadas por las paganas. Y por ello, según el autor, hace que las religiones monoteístas se muestren como superior. Pero, esto también se cumplirá en tradiciones no occidentales como la nuestra.

7. Desde la fenomenología de la religión, consideran a un hecho religioso cuando posee dos elementos: el noema y la noesis. Luego, el sustrato de estos elementos es lo que se conoce como lo sagrado. Lo primero que lo caracteriza es su ruptura de nivel frente a lo profano, a lo cotidiano, como una realidad superior de manera cualitativa, cuya manifestación se convertirá en una hierofanía. Esta manifestación produce efectos subjetivos en el *homo religiosus* (se retoman los “conceptos” de Otto para caracterizarlos) y objetivos, que se expresan a través de acciones específicas. Pero los fenomenólogos, a su vez, sostienen que la matriz de lo sagrado es lo misterioso o el misterio, es decir, lo que tienen de común todas las distintas formas de la divinidad y al que “categorizan” con base a cuatro ideogramas: como lo totalmente otro, como una realidad ontológicamente suprema, como una supremacía axiológica y como una santidad augusta.

8. Entre las expresiones “objetivas” nos referimos a las hierofanías, las cuales van a permitir que el sujeto religioso pueda presenciar a lo misterioso a partir del mundo profano. Esto implica que las hierofanías tengan un carácter paradójico, pero no contradictoria. Además, en el aspecto morfológico, presenta tres tipos: variedad, variabilidad y se muestran agrupadas y finalmente se desarrollan las consecuencias de su estructura paradójica. Y en relación a las expresiones “subjetivas” encontramos al símbolo, el mito y el rito. El primero se puede definir como una trans-significación de un hecho fenoménico desde la experiencia humana, además presenta ciertas características como de ser específicas, transparentes, heterogéneos, polisémicos, relaciona, prehermeneútica y cumple un rol social. El mito es una narración en donde se cuenta las gestas de las divinidades en un tiempo prístino u originario, cuya verdad no es verificable y no tienen la intención de “explicar”, sino de “decir” lo que pasó, además, a diferencia del símbolo, el mito es hermenéutico, pues están cimentados sobre realidades sociales y esto le da su carácter de anonimato. Y, por último, el rito que es la expresión física o corporal del símbolo, de carácter social y sometida a reglas específicas, las cuales son regidas por la divinidad., reactualizando las gestas de lo divino. La realización del rito implica la utilización de una serie de elementos que coadyuvan a la participación de los hombres con la divinidad, fortaleciendo los lazos sociales. Los ritos se tipifican en ritos de iniciación, los sacrificios, las oraciones, las fiestas y los ritos funerarios.

9. La cosmovisión andina obedece a un tipo de racionalidad que no se opone de manera absoluta al mundo occidental, pero sí muestra particularidades especiales. En primer lugar, el mundo andino ha configurado su percepción de la realidad alrededor del símbolo; en segundo lugar, no se estructura a partir de dicotomías irreconciliables, como sujeto-objeto, pues la dualidad en los andes no tiene un alcance absoluto, sino está mediado por la relación, el término medio, el *chawpi*. Tercero, lo “esencial” en el mundo andino es la relación, pues todo está relacionado, que se derivan en los principios de complementariedad, correspondencia y reciprocidad. Y, finalmente, eso se ve manifestado en su cosmología, ontología, antropología, ética, y religión.
10. El concepto de huaca en los diccionarios del siglo XVI- XVIII y en los actuales han mantenido la designación de ídolo, además vinculada a un lugar en concreto. En los antiguos diccionarios, no merecía el calificativo de divinidad y en los contemporáneos aún se le vincula con el concepto de lo sagrado sin cuestionarlo.
11. En relación a lo que los cronistas entendían por el término *huaca*, en Guaman Poma de Ayala podemos encontrar una postura acorde a la concepción cristiana, pues las califica de demonios o ídolos. Aunque, en su narrativa se camufla sus categorías andinas y muestra una descripción ajustada de las distintas huacas de los cuatros suyos. Esta importancia de las huacas es reforzada por Santa Cruz de Pachacuti en su narración de la historia de los incas. Sin embargo, es en Garcilaso donde encontramos una descripción

más detallada a lo que se denomina como *huaca*. Y, por último, en el caso de los cronistas españoles, Acosta y Cobo, suelen dividirla en dos tipos: las que se relaciona con las cosas naturales y las que son fabricadas por los humanos, asumiendo una mirada etnocentrista de la cuestión religiosa.

12. Hemos mostrado que la dicotomía *sagrado-profano* de Mircea Eliade se ha arraigado en los estudios posteriores y con mayor énfasis en la fenomenología de la religión. Esta categoría dual ha servido, como concepto *a priori*, para comprender el estudio de *lo sagrado* en las distintas religiones. Sin embargo, a partir de los trabajos de Astvaldur y Reyes, como ejes principales, hemos podido mostrar que esta categoría dual carece de efecto en la cosmovisión andina y en especial en el aspecto religioso con el término *huaca*, pues resulta injustificable asumir el término lo sagrado para la comprensión de la religiosidad andina, pues sus marcos conceptuales occidentales de fuerte influencia monoteísta se contraponen a los presupuestos de la religión andina.

13. En los Manuscritos de Huarochrí podemos observar, de manera tangencial, cómo se estructuraba la cosmovisión andina en el periodo colonial. Por qué de modo tangencial, por dos razones: uno, porque abarca una parte de nuestro país, situada en la parte central y oriental del departamento de Lima, pues no podemos afirmar que esas prácticas y rituales que se narran en el texto eran practicadas en otras partes del país; sin embargo, como lo mencionó el profesor Zenón Depaz, para las pocas fuentes escritas que tenemos desde la

mirada del vencido, este texto se muestra como matricial para la comprensión del pensamiento andino; y dos, porque, a pesar de la influencia cristiana que se puede percibir entre sus páginas, subsiste pensamientos propios o característicos del pensar andino, de ahí que resulta de vital importancia este documento para entender con mayor claridad, en este caso, la religión andina y en especial el término huaca. Y de modo más indirecto señalamos la importancia de las crónicas de los españoles, entre ellas la de Cristóbal de Molina, pues a través de sus oraciones, escritas en quechua, es posible mostrar los presupuestos ontológicos de la religión andina.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, de J. (1894). *Historia natural y moral de las Indias* (reimp. 1ª ed. en castellano de 1590). (Vols. 1-2). Madrid: Casa de Juan de León.

..... (1792). *Historia natural y moral de las Indias* (7ª ed.). (Vols. 1-2).

Recuperado de

<http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigitalHispanica/Inicio/index.html>

ANÓNIMO. (1586). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Peru llamada Quichua, y en la lengua española*. Recuperado de <https://archive.org/details/arteyvocabulario00unkn>

ARGUEDAS, J. M (trad.) (2009). *Dioses y hombres de Huarochirí: narración quechua recogida por Francisco de Ávila [¿1598?]*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

ASTVALDSSON, A. (2004). El flujo de la vida humana: el significado del término- concepto de huaca en los andes. *Hueso húmero*, 44, 89-112.

BENDUZÚ, E. (1980). *Literatura quechua*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

BERTONIO, L. P. (1993). *Vocabulario de la lengua aymara [1612]*. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A).

CERRÓN-PALOMINO, R. (1994). *Quechua sureño, diccionario unificado: Quechua - Castellano Castellano – Quechua*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

COBO, B. [1890-1892]. *Historia del nuevo mundo* (vols. 1-3). Recuperado de <http://www.bne.es/es/Catalogos/BibliotecaDigitalHispanica/Inicio/index.html>

CROATTO, J. S. (2002). *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas: estudio de fenomenología de la religión*. Navarra: Verbo Divino.

CURATOLA PETROCCHI, M. (2011) ¿Fueron pachacamac y los otros grandes santuarios del mundo andino antiguo verdaderos oráculos? *Diálogos Andino*, (38), 5-19.

DEPAZ TOLEDO, Z. (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio Perpetuo Vicio Perfecto.

..... (2002). Horizonte de sentido en la cultura andina: el mito y los límites del discurso racional. *Comunidad*.

DOMINGO, T. (1560). *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. Recuperado de <https://archive.org/details/lexiconovocabula00domi>

ELIADE, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Recuperado de <http://iluterana.cl/v3/wp-content/uploads/2015/08/Mircea-Eliade-Lo-Sagrado-y-lo-Profano.pdf>.

.....(1978). *Mito y Realidad*. 3ª ed. Madrid: Guadarrama/Punto Omega.

ESTERMANN, J. (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

GADAMER, H-G. (2001). *Verdad y Método I*. 9ª ed. Salamanca: Sígueme.

..... (1997). *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós.

GARCÍA ESCUDERO, C. (2010). *Cosmovisión inca: nuevos enfoques y viejos problemas* (tomo I-II) (Tesis de Doctorado). Recuperada de <http://es.youscribe.com/catalogue/recursos-pedagogicos/conocimientos/ciencias-humanas-y-sociales/cosmovision-inca-nuevos-enfoques-y-viejos-problemas-1848171>

GARAGALZA, L. (2002). *Introducción a la hermenéutica contemporánea: cultura, simbolismo y sociedad*. Barcelona: Anthropos.

..... (1990). *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos.

GERALD, T. (2011). *Ritos y tradiciones de Huarochirí* (2ª ed. Rev.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

..... (ed.). (2013). *Anónimo (s. XVII): waruchiri ñișqap ñawpa machunkunap kawsașqan*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

..... (2014). *Método de aprendizaje de la lengua general para leer el manuscrito quechua de Huarochirí* (2ª ed. rev.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

GONZALEZ HOLGUÍN, D. (1608). *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Recuperado de <https://archive.org/details/vocabulariodela01gonz>

GRONDIN, J. (2010). *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder.

- HERNANDEZ SOTO, J.** (agosto, 2015). El encuentro entre la filosofía andina y el pensar andino. *Revista de filosofía en el Perú: pensamiento e ideas*, 4(7), 125-141. Recuperado de <http://refperu.com/>.
- ITIER, C.** (2012). *Viracocha o el océano: naturaleza y funciones de una divinidad inca*. Lima: Instituto de Estudios Peruano, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- JUAN DE SAHAGÚN, L. H.** (1999). *Fenomenología y filosofía de la religión*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos.
- KIRK, G.S.** (1973). *Mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona: Barral.
- LAIME AJACOPA, T.** (2007). *Diccionario bilingüe: quechua-castellano, español- castellano*. La Paz: (s.n.)
- LARA, J.** (1947). *La poesía quechua*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LOZADA PEREIRA, B.** (2006). *Cosmovisión, historia y política en los andes*. La Paz: Cima.
- LUQUE TALAVÁN, M.** (2012). Los libros de huacas en el Virreinato del Perú: fiscalidad y control regio en torno a los tesoros prehispánicos enterrados. *La Moneda: Investigación numismática y fuentes archivísticas*, 293-311.
- MARDONES, J. M.** (2000). *El retorno del mito: la racionalidad mito-simbólica*. Madrid: Síntesis.

MISTERIO DE FOMENTO (1879). Tres relaciones de antigüedades peruanas.

En J. Y. S. Santa Cruz de Pachacuti. *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (pp. 280- 387). Madrid: M. Tello.

MOL, H. (1976). *Identity and the sacred: a sketch for new social scientific theory of religion*. Oxford: (s.l.).

MOLINA, de C. (2010). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Madrid: Iberoamericana.

MOLINA, de C. (2008). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

OTTO, R. (1980). *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

POMA DE AYALA, G. (2005). *Nueva corónica y buen gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica.

..... (1615). *Nueva corónica y buen gobierno*. Recuperado de <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>

PERÚ. Gobierno Regional del Cusco, Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005). *Diccionario quechua - español - quechua qheswa - español - qheswa simi taqe* (2ª ed.). Cusco: autor.

REYES, L.A. (2008). *El pensamiento indígena en América: los antiguos andinos, mayas y nahuas*. Buenos Aires: Biblos.

RIES, J. (2008). *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*. Barcelona: Azul.

..... (coord.) (1995). *Tratado antropológico de lo sagrado* (Vols. 1-7).
Madrid: Trotta.

SALAZAR CALDERÓN GALLIANI, O. (2015). *Entre eros y wiracocha: un encuentro dialógico entre la filosofía griega y el pensamiento andino* (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

SALOMON, F. (spring. 1998). How the huacas were: the language of substance and transformation in the Huarochiri Quechua Manuscript. *RES: Anthropology and Aesthetics*, (33), 7-17.

SÁNCHEZ FLORES, F. (2015). *El sentido del mundo en las culturas prehispánicas del antiguo Perú* (Tesis de Licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

SÁNCHEZ NOGALES, J.L. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretario Trinitario.

SANTOS-HERCEG, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

SOCIEDAD ARGENTINA DE PROFESORES DE SAGRADA ESCRITURA.
(comp.) (1973). Mito y Hermenéutica. En A. Asti Vera. *Mito y Semántica* (pp. 58- 81). Buenos aires: El escudo.

SOTO RUIZ, C. (2010). *Quechua: manual de enseñanza* (4ª ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- SZEMIŃSKI, J.** (1985). De la imagen de Wiraqucan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. *Histórica*, 9(2), 247- 264.
- TODOROV, T.** (2011). *La conquista de américa, el problema del otro* (2ª ed.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- TORRES RUBIO, D.** (1754). *Arte y vocabulario de lengua Quichua general de los indios del Perú*. Recuperado de <https://archive.org/details/arteyvocabulario01torr>
- VEGA, de la G.** (1991). *Comentarios reales de los incas* (tomo 1-2). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- VELASCO, M. J.** (1978). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad.
- VERNANT, J.-P.** (2003). **Mito y sociedad en la Grecia Antigua**. 4ª ed. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- YÁNEZ DEL POZO, J.** (2002). *Yanantin: La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. Quito: Abya-Yala.
- ([]). (1905). *Vocabulario políglota incaico: comprende más de 12,000 voces castellanas y 100,000 de keshua del Cuzco, Ayacucho, Junín, Ancash y Aymará*. Recuperado de <https://archive.org/details/vocabulariopolg01unkngoog>